LVMIERE ET VIE

Les Eglises d'Orient

RÉGIS-CLAUDE GEREST
Eglise d'Orient et Eglise d'Occident
La " dérive " de deux mondes

ÉLIE MÉLIA
Le mystère de l'Eglise

RENÉ GIRAULT
L'Eglise orthodoxe russe
Carnet de voyage

ARCHIMANDRITE JEAN ALEXIOU
L'Eglise orthodoxe grecque

ARCHIMANDRITE NÉOPHYTE EDELBY
Les Eglises orientales catholiques

OLIVIER ROUSSEAU
L'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique

PIERRE DUPREY
La conférence orthodoxe de Rhodes

55

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome X Novembre-Décembre 1961 N° 55

Frères chrétiens d'Orient

Ce numéro n'a pas besoin d'une longue présentation. Il s'inscrit dans la ligne des cahiers que nous avons consacrés déjà à la découverte de nos frères chrétiens (par exemple, Aspects du protestantisme) *ou à l'œcuménisme (par exemple,* Chrétiens séparés devant l'œcuménisme). *Il s'inscrit surtout dans le contexte de la préparation du second concile du Vatican, que le pape Jean XXIII a mis en rapport avec la grande cause de l'unité chrétienne.*

Les auteurs de ce numéro sont, soit des frères appartenant à l'Eglise orthodoxe, soit des catholiques orientaux, soit des catholiques latins vivant depuis longtemps en Orient et à son service, ou y ayant fait des voyages d'études, ou connus pour leur esprit œcuménique et leur amitié pour les Eglises orientales.

Après une brève présentation de l'Orient chrétien dans sa multiforme variété, une longue étude est consacrée au récit médité de la lente « dérive » du monde occidental et du monde oriental, depuis les origines jusqu'au jour funeste de la prise de Constantinople par les Croisés, en 1204 : date qui, bien plus que celle de 1054 — l'affaire Michel Cérulaire —, est significative.

Après quoi, un prêtre orthodoxe décrit comment il voit et il vit le mystère même de l'Eglise. Les deux contributions suivantes sont consacrées à deux grandes régions orthodoxes : la Russie, où notre collaborateur a eu la chance de faire tout récemment un long et émouvant voyage, et la Grèce. Nos lecteurs ne s'étonneront pas que nous ayons laissé à notre correspondant grec la liberté totale de présenter les choses telles qu'il les voit. Le premier devoir dans l'œcuménisme n'est-il pas de savoir se faire l'âme assez attentive pour écouter ce que nos frères ont à nous dire ?

« Réalité et vocation des Eglises orientales catholiques » : tel est le titre de l'article suivant. Il aborde précisément, avec grande compétence, l'un des points de friction les plus douloureux entre l'Orthodoxie et le Catholicisme, qui est aussi d'ailleurs un sujet de controverses à l'intérieur même de l'Eglise catholique romaine.

Dans les deux dernières contributions, deux excellents observateurs catholiques étudient, l'un, la place et le rôle de l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique, l'autre, la signification pour l'Orthodoxie et pour le christianisme tout entier de la très importante et récente conférence pan-orthodoxe tenue dans l'île de Rhodes.

Notre numéro se termine par un vaste panorama des disques pouvant aider à une meilleure connaissance de l'Orient chrétien. C'est aussi le but de tout le cahier. Nous espérons n'avoir pas trop failli à notre tâche.

PRÉSENTATION DE L'ORIENT CHRÉTIEN

Mars 195. : dans une réunion œcuménique, parlaient de l'Orient chrétien un pasteur réformé, retour de Terre Sainte, un religieux catholique, en résidence au Liban. Alors que ce dernier exprimait l'étonnement un peu désappointé d'un latin face à la diversité liturgique et administrative des communautés chrétiennes au Levant, le premier manifestait la surprise heureuse d'avoir découvert une telle variété d'expression dans l'unité de la même foi.

Selon les habitudes mentales d'un chacun, la même réalité est ainsi louée ou critiquée. L'Orient chrétien rappelle la robe polychrome que le vieux Jacob avait donnée à son fils Joseph ; certains semblent préférer l'uniformité de l'aube blanche latine... L'évangile ne parle de la robe du Christ que pour affirmer qu'elle était sans couture et ne doit pas être partagée.

Pour qui visite actuellement une grande métropole de l'Orient arabe, dès qu'il essaie de comprendre la situation des chrétiens, il est frappé par la diversité : sept rites se coudoient et se mêlent sans se fondre. Dans la vieille ville d'Alep, par exemple, les cathédrales se répondent d'une rue à l'autre dans le quartier jadis réservé aux chrétiens. Les costumes, les cérémonies, les langues liturgiques changent dès que l'on franchit le seuil d'une nouvelle église. Les évêques se rencontrent plus nombreux que des archiprêtres dans une ville d'Europe ! et pour beaucoup moins de fidèles !

Pareille situation s'explique par l'histoire : les disputes théologiques du IVe au IXe siècle ont fractionné la chrétienté primitive en communautés diverses et nationales : coptes d'Egypte, jacobites de Syrie, chaldéens de Mésopotamie, armé-

niens... D'autres sont restés ou sont redevenus fidèles à la foi véritable : byzantins de Constantinople, melkites d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, maronites de la montagne libanaise. L'invasion arabe, la domination turque, en imposant la théocratie musulmane, a dû respecter les lois propres aux chrétiens. Les Patriarches devinrent ainsi des chefs de « nation ». Dans cet empire qui s'étendait du Bosphore au Nil, les migrations des communautés chrétiennes s'opéraient en sens multiples suivant les pressions économiques et les persécutions locales plus ou moins intenses. Toujours la communauté gardait son importance, autant sur le plan religieux que sur le plan du nationalisme local. Ainsi, au cours des siècles, les communautés se sont-elles juxtaposées.

A partir du XVIIe siècle, des efforts de réunion furent entrepris par les missionnaires latins ; alors, dans chaque communauté séparée de Rome, une fraction s'unit à l'Eglise catholique en gardant son caractère propre. On aboutit à la constitution d'Eglises orientales catholiques, chacune avec sa hiérarchie, son rite, ses coutumes.

Pendant tout ce temps, du berceau méditerranéen, des apôtres portaient l'évangile au loin : des missions de la Perse nestorienne en Chine, il ne reste rien après le passage de Tamerlan au XIVe siècle ; mais les coptes avaient gagné l'Abyssinie ; les Eglises indiennes du Malabar existaient bien avant l'arrivée des portugais et de saint François-Xavier ; Byzance avait baptisé Kiev et Kiev, toute la Russie.

Les migrations des XIXe et XXe siècles, à la suite des guerres et des révolutions, ont installé des chrétiens orientaux dans le monde entier : l'Europe occidentale, les deux Amériques, l'Asie, l'Afrique, l'Australie. Partout maintenant, il y a des communautés orientales, unies ou non à Rome.



Rappelons rapidement une précision de vocabulaire :

Le mot « orthodoxe », souvent employé pour désigner l'Orient chrétien, a plusieurs sens :

1) au sens étymologique et théologique (*orthè doxa* : l'opinion juste), l'orthodoxe est le chrétien fidèle à la foi véritable, définie par l'Eglise dans son Magistère infaillible. Dans cette acception, ce mot s'oppose à l'adjectif « hétérodoxe » ou « hérétique ».

2) au sens historique, le mot « orthodoxe » désigne les communautés chrétiennes fidèles au concile de Chalcédoine (451) où fut définie l'unité de personne dans la dualité de natures du Christ. En ce sens, il ne s'applique qu'aux Eglises restées en communion avec Constantinople après 451. Après le schisme entre l'Orient et l'Occident (daté communément de 1054), il fut réservé aux Eglises byzantines.

3) au sens pratique et courant, furent appelées « orthodoxes » les Eglises byzantines qui étaient, pour les latins, les plus connues des Eglises orientales. A partir du XIX[e] siècle, on prit l'habitude d'appeler « orthodoxes » toutes les communautés non unies à Rome. Au Caire, l'Eglise copte, séparée du reste de la chrétienté depuis Chalcédoine, s'intitule couramment « Patriarcat copte-orthodoxe ».

Dans la suite de cet exposé, c'est habituellement en ce dernier sens que sera pris le mot « orthodoxe ».



Comment se présentent les différentes Eglises orientales ?

1) Parmi elles, *les Eglises byzantines* constituent le groupe le plus considérable. Elles rassemblent les Eglises chalcédoniennes autour de Byzance (ou Constantinople) ; elles utilisent le même rite, écrit originairement en grec et traduit dans la langue du pays (slavon, ukrainien, arabe... et même chinois, anglais et français). Les Eglises orthodoxes forment plusieurs juridictions autonomes selon les patriarcats ou les archevêchés nationaux (patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, de Jérusalem, de Moscou, de Bucarest..., archevêchés d'Athènes, du Sinaï, de Chypre...). Du côté catholique, ce sont les groupes les plus nombreux : ukrainien, roumain et arabe du Proche-Orient (depuis quelque temps, les revues et journaux d'Occi-

dent ont souvent parlé de Sa béatitude Maximos IV, patriarche catholique d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem).

Ce sont les Eglises culturellement les plus évoluées, grâce à l'apport de la théologie et de la spiritualité russes. Elles se rencontrent dans toute l'Europe orientale (Russie, Ukraine, Hongrie, Bulgarie, Slovaquie, Slovénie, Albanie, Roumanie, Serbie), en Grèce, en Turquie, en Syrie (Alep, Damas, Lattaquié), au Liban (Tripoli, Beyrouth, Saïda, Tyr), en Jordanie (Amman, Jérusalem, la vallée des chrétiens), en Egypte. Les émigrés ont gagné le monde entier : Afrique centrale, et surtout l'Amérique du Nord et le Canada.

Mais il existe d'autres Eglises orientales que les byzantines :

2) *Les Eglises arméniennes,* originaires d'Asie mineure (royaume d'Arménie) ont subi la plus forte dispersion qu'ait connue l'Orient chrétien. Elles existent encore dans l'Arménie soviétique (Catholicosat d'Etchmiadzin), mais aussi dans tout l'Orient (Syrie, Liban grâce au patriarcat catholique de Bzoumar et au catholicosat d'Antélias, Palestine, Egypte), et dans tout l'Occident (la banlieue de Lyon est une grande ville arménienne) jusqu'en Amérique. Le caractère national est très jalousement conservé dans la dispersion (cette année, les arméniens ont solennellement fêté les deux évêques créateurs de leur alphabet propre il y a 1600 ans...).

3) *Les Eglises chaldéennes* sont originaires de Mésopotamie (Irak). Elles ont aussi souffert de la persécution et de la dispersion à la fin du XIX[e] siècle et se rencontrent dans tout le bassin méditerranéen.

4) De même, *les Eglises syriennes* (originaires d'Antioche) se sont répandues dans tout l'empire turc.

5) *L'Eglise maronite* s'est constituée autour d'un moine (saint Maron) en se séparant des Eglises jacobites ou syriennes. Elle s'est développée dans la montagne libanaise où l'âpreté du climat et du terrain conférait aux chrétiens une certaine autonomie. En relation constante avec Rome et aussi la France (au moins depuis les Croisades), elle est très ouverte sur l'Oc-

cident. Elle n'a pas cessé de gagner sur l'Islam environnant soit par sa vitalité, soit par des conversions. Plusieurs émirs se sont convertis au XVIII[e] siècle et sont à l'origine des grandes familles maronites actuelles (par exemple les Chéhab).

Très actifs et très prolifiques, les Maronites ne pouvaient indéfiniment se développer dans le Liban. Ils émigrèrent en grand nombre et constituèrent des communautés prospères en Egypte, en Afrique, en Amérique, en Australie. Ils s'adaptent loyalement au pays qui les reçoit (plusieurs sont députés en Argentine) tout en gardant des liens sentimentaux et financiers avec le Liban.

Enfin, grâce à la présence de nombreux arabisants, à la fin du XIX[e] siècle, on peut dire que le renouveau de la littérature arabe est dû en grande partie à des écrivains et des journalistes maronites. En Egypte, jusqu'à ces dernières années, la grande presse d'information de langue arabe était l'œuvre des chrétiens.

6) *L'Eglise copte* est l'Eglise d'Egypte, de la vallée du Nil. Elle s'est étendue en Ethiopie où les cérémonies extérieures ont subi certaines transformations locales, assez « africanisantes ». Mais les chrétiens abyssins ont conscience de leur appartenance au patriarcat d'Alexandrie : lorqu'en 1959 le gouvernement d'Addis-Abbéba voulut imposer la sécession, un patriarche catholicos fut créé, mais, sous la pression des fidèles, après entente avec le patriarche copte-orthodoxe d'Alexandrie et en conservant des liens de sujétion disciplinaire avec lui.

Développé dans la vallée du Nil, au milieu des fellahs, en opposition à la ville restée plus fidèle à Constantinople, le rite copte (tout comme le rite maronite né dans les mêmes conditions sociales) est très proche de la vie paysanne. Son rythme liturgique suit moins les saisons, inexistantes en Egypte (Quatre-Temps ou Rogations) que celui du Nil : en septembre, après la crue, quand le fellah ramasse le poisson resté dans les mares, le prêtre lui lit le dimanche les récits de pêche... De même, la seule distraction est la liturgie dominicale : isolés dans un milieu musulman, les chrétiens aimaient se retrouver « en famille » le jour du Seigneur. Aussi la messe copte dure-

t-elle facilement trois heures (lectures nombreuses, psaumes, hymnes).

Les coptes sont les plus casaniers de tous les orientaux. A part une église au Saint-Sépulcre, ils sont fort peu répandus en dehors des deux pays où ils se sont développés.



Telle est la situation, vue de l'extérieur : beaucoup de diversités et pourtant une fidélité tenace au Christ, malgré l'occupation musulmane qui a recouvert presque la totalité de l'Orient chrétien (même en Europe).

Mais confrontées au monde et à la civilisation modernes, ces Eglises rencontrent de grosses difficultés. Très souvent, la foi s'est maintenue dans les villages par un certain conservatisme sociologique. Or la campagne est atteinte partout : l'instruction se répand par les écoles primaires, les migrations de main d'œuvre concentrent dans les faubourg des villes un prolétariat misérable et coupé de toute vie religieuse... En face de pareils problèmes, en face du réveil de l'Islam, de la poussée du communime, que deviendront les communautés chrétiennes de l'Orient ?

Le Caire, le 19 octobre 1961

Robert CLEMENT, s. j.

L'ÉGLISE D'ORIENT ET L'ÉGLISE D'OCCIDENT

La " dérive " de deux mondes (190-1204)

Etaler sur plus d'un millénaire cet exposé sur le dissentiment entre Eglises orientale et occidentale condamne à paraître superficiel, prétentieux peut-être. Mais comment faire autrement, quand on est persuadé que la responsabilité du schisme incombe moins à des hommes et à des crises déterminés qu'à une très lente évolution, une progressive « dérive » des esprits, a-t-on dit. Les travaux ne manquent pas pour expliquer quels agents de dissolution, dès les tout premiers siècles de l'Eglise, rendaient précaire l'unité primitive[1]. Les uns insistent sur la divergence des destins politiques entre les deux parties de l'ancienne « Romanité », d'autres sur des différences de mentalité, de culture, ou encore de conceptions théologiques et canoniques. La vérité historique, comme la compréhension actuelle de la séparation, ne s'obtient qu'en tenant compte de tous ces aspects ; et ici, quitte à décevoir les lecteurs désireux de solution simple, il nous faudra surtout ne pas déséquilibrer la présentation des divers facteurs de désunion.

---

1. En particulier *L'Eglise et les Eglises,* 1054-1954 (collection Irenikon), 2 vol., 1955 ; GRILLMEIER et BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* (série d'études en diverses langues) 3 vol., 1954 ; *Relazioni del X Congresso internaz. di sc. storiche,* III, 1re section, Florence, 1955 ; JUGIE, *Le Schisme byzantin,* 1939. Cf. aussi la collection de plusieurs revues, en particulier *Irenikon* et *Istina.*

Nous dépasserons la date trop fameuse de 1054, assurément moins fatidique que ne le laisserait croire une histoire réduite à celle de quelques grandes journées ; nous poursuivrons jusqu'en 1204, année de la fondation de l'«Empire latin» de Constantinople par les Francs et Vénitiens de la IV[e] Croisade. Cet événement constitue aux yeux des amis de l'union une faute toute aussi lourde que celle d'un Michel Cérulaire et d'un cardinal Humbert, cent cinquante ans auparavant.

Pour commencer nous avons choisi l'année 190. On situe approximativement à cette date la querelle entre le pape Victor et les évêques de la province d'Asie sur la célébration de la Pâque : le dimanche ou le jour variable de la fête juive ? Incident minime quant à son objet et géographiquement circonscrit (l'Asie en question se réduit aux environs de Smyrne et d'Ephèse), ce différend n'en laisse pas moins apparaître deux façons de sentir l'Eglise. Polycrate, le porte-parole des Asiates, vit de la gloire et des traditions des communautés locales ; les apôtres et les « évangélistes » qui y sont enterrés, l'expérience de leurs évêques vieillis (chacun le sait) dans la lecture des Ecritures, sont ses grandes références. « Alors, s'indigne-t-il, pourquoi nous laisser déconcerter par ceux qui cherchent à nous faire peur[2] ? » Visiblement, pour lui, l'Eglise, c'est avant tout « les Eglises ». Soulignons ce pluriel. Victor, africain, probablement le premier pape à n'être ni grec ni oriental, est tout désir d'unité, sinon d'uniformité. Pour lui, l'Eglise est un grand tout dont doivent être séparés ceux qui ne se conforment pas à l'agir des autres. Et nous le voyons prêt à excommunier les Asiates.

En ces temps de ferveur, de persécution, de péril gnostique, il n'était guère possible d'en venir pour un si mince motif à une mesure aussi rigoureuse. C'est ce que comprirent les évêques chrétiens, spécialement Irénée, tout à la fois asiate et lyonnais. Dans une lettre célèbre au pape Victor, il expose combien il est odieux d'user de certains droits, hors le cas

2. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique,* V, 20, 1.

d'évidente nécessité. L'affaire se régla, — sans qu'on sache exactement comment —, dans un sens irénique[3].

Dès lors, vents de dispute et vents de paix soufflent alternativement sur une Eglise qui doit réunir deux mondes (*uterque orbis,* dit le pape Simplicius en 476). Jusqu'au IXe siècle, la volonté de communion reste évidemment forte, en tout cas réapparaît au terme de chaque crise.

A partir de 800, les relations se tendent de plus en plus. Certes du IXe au XIIe siècle de belles institutions témoignent encore de l'antique lien, comme les monastères grecs d'Italie : il y en eut à Rome jusqu'à la fin du XIe siècle. Les tentatives de rapprochement ne manquent pas. Fait trop évident, hélas, leurs résultats sont décevants, contraires parfois à leurs visées. Le temps éloigne ceux qui vivent des destins parallèles. La diversité est prise de part et d'autre pour divergence, voire pour « hérésie ». L'instauration de l'empire carolingien en 800, sa restauration ottonienne en 962 sont, aux yeux des Byzantins, trahison. Dans les rapports ecclésiaux c'est le temps des griefs permanents et des lourdes incompréhensions.

Première période : 190 - 800

CRISES SURMONTÉES ET DISSENTIMENT SILENCIEUX

Compter les années où les Eglises d'Orient et d'Occident sont restées en communion et celles où elles furent séparées, bien avant l'affaire de Photius au IXe siècle, est devenu, depuis Mgr Duchesne[4], un exercice classique pour historien. Le lecteur pourra s'y livrer facilement en utilisant la suite de cet exposé. Mais qu'il le sache bien, l'essentiel n'est pas là. Les six crises, dont nous allons faire état, n'ont pas par elles-mêmes préparé la séparation définitive ; paradoxalement, elles ont même en leur dénouement rapproché l'Orient de

---

3. Jeu de mot en la circonstance et dont il n'y a pas à s'excuser, puisqu'il est d'Eusèbe, notre source en cette histoire.

4. Mgr L. DUCHESNE, *Eglises séparées ;* Henri MUSSET, *Histoire du christianisme, spécialement en Orient,* I, p. 284 (qui compte 203 années de séparation avant Photius).

Rome. Le plus grave se situe durant les années de paix : il est que cette paix ne fut pas ou ne fut pas assez une vraie paix.

A. *Les crises surmontées* (*schismes avant Photius*)

343 - 382

Ne revenons pas sur la malencontreuse question de la date de Pâques en 190, où la rupture de l'Union ne fut d'ailleurs pas consommée. Elle le fut par contre à la suite du synode de Sardique en 343. L'arianisme, l'hérésie qui niait la divinité du Fils égal au Père, avait été condamné par le « consubstantiel » de Nicée en 325. L'empereur, le pape, les évêques d'Orient avaient travaillé de concert à ce triomphe de l'orthodoxie. Malheureusement la politique se mêla à l'affaire et dans la partie orientale de l'Empire il se trouva vite des prélats nombreux pour regretter la définition du concile. D'autres, et surtout saint Athanase, le célèbre patriarche d'Alexandrie, tenaient ferme l'orthodoxie nicéenne ; et avec eux l'Occident dans son ensemble, moins intéressé, il est vrai, à la question. La réunion de Sardique avait pour but de dirimer le débat. On ne put s'entendre et les prélats orientaux repartirent avec un Symbole aux formules vagues qui taisaient le « consubstantiel ». Le pape, les évêques d'Occident, saint Athanase exilé, demeuraient, à Sardique, fidèles au Credo de Nicée[5].

Les années qui suivirent immédiatement ne ramenèrent pas la paix, tout en modifiant la situation. D'abord, beaucoup d'occidentaux intimidés par l'empereur, un arianisant, et gênés par la subtilité des questions débattues, fléchirent. Autour de 360, les hommes de peu de foi purent craindre une réconciliation de tous dans l'hérésie. Quinze ans plus tard, la face des choses est changée : l'orthodoxie nicéenne a de nombreux et brillants défenseurs aussi bien en Occident (saint Damase,

---

5. Nous résumons naturellement : quand on suit dans les détails ce qui se passe à Sardique, les questions de personnes semblent avoir plus de place que les questions doctrinales.

pape, et saint Ambroise) qu'en Orient (saint Basile et les deux Grégoire). Le retour au « consubstantiel » en 381 (concile de Constantinople) et la paix des Eglises en 382 se réalisent d'un seul mouvement[6].

Finalement, toute l'Eglise réprouvant également l'arianisme, la séparation de Sardique perdit toute signification autre qu'épisodique. Des années troubles, Orient et Occident gardaient surtout un héritage entre eux indivis : les deux grands premiers conciles et leur symbole.

404 - 416

Des intrigues de cours, doublées d'intrigues ecclésiastiques, provoquent en 404 le jugement de l'évêque de Constantinople, saint Jean Chrysostome, au synode du Chêne. Jean est déposé et exilé : injustice manifeste. Le pape Innocent Ier refuse de reconnaître la décision synodale et rompt avec les patriarches, successeurs illégitimes de Chrysostome. La rupture persiste, même après la mort de Jean (407) ; elle prit fin au plus tard en 416, quand le nom du saint évêque fut rétabli sur les diptyques de Constantinople.

En cette affaire, le pape a heurté quelques grands personnages qui représentent moins l'Orient que Jean Chrysostome ; et la cause de l'Union n'a nullement à regretter cette compromission de Rome en faveur d'un saint en qui Byzance reconnaît toujours ce qu'elle a de meilleur.

484 - 518

Plus inquiétantes sont les crises issues de l'affaire monophysite. Non sans exagération, on a pu présenter l'hérésie qui unifie les natures en Jésus-Christ au profit de la considération accentuée de sa divinité, comme tentation spécifiquement byzantine. Et l'on voit le Christ familier ou tragique des occidentaux faire contraste avec le Christ transfiguré des Byzantins. Le monophysisme n'en fut pourtant pas moins

6. Cependant à Antioche le schisme ne prit fin qu'en 393.

condamné à Chalcédoine (451) par une assemblée presque exclusivement orientale. Les formules claires et l'action énergique du pape saint Léon ne s'imposèrent pas du dehors, mais reçurent un cordial assentiment.

Cependant le monophysisme condamné s'organisait en doctrine et en Eglise. Des empereurs, soit penchant personnel, soit désir de regrouper tous leurs sujets, crurent bon de pactiser avec les adversaires de Chalcédoine. Ainsi fit Zénon, conseillé par Acace, patriarche de Constantinople. Dans un décret célèbre sous le nom d'« Hénotique », il prétendit fixer la foi de ses sujets dans un compromis, où les précisions de Chalcédoine, sans être niées, étaient intentionnellement omises (482). Le pape Félix III, pour défendre l'orthodoxie, déposa Acace, qui résista à cette mesure (484). Les successeurs d'Acace, qui ne soutenaient pourtant plus le malencontreux « Hénotique », ne furent pas rétablis dans la communion romaine, simplement parce qu'ils ne voulurent pas rayer des diptyques le nom de leur prédécesseur. La paix ne se rétablit qu'en 518, lorsqu'un empereur franchement partisan de l'orthodoxie chalcédonienne monta sur le trône, Justin Ier. Il n'eut pas de peine à s'entendre avec le pape Hormisdas.

Le formulaire qui mettait fin à ce nouveau schisme célébrait Chalcédoine et le rôle qu'y tint saint Léon. Ce rappel était heureux : saint Léon et Chalcédoine seront longtemps symbole d'entente dans la foi entre les deux parties de l'Eglise.

553

Comme Zénon, mais avec plus de subtilité théologique, le grand empereur Justinien cherchait une voie moyenne entre l'orthodoxie et le monophysisme. Il crut l'avoir trouvée en préparant la condamnation solennelle d'auteurs et écrits déjà anciens, mais objet de critiques sans cesse renouvelées de la part des monophysites (545). Ces auteurs et écrits — qu'on rassemble sous le nom des « trois chapitres » — ne correspondaient plus parfaitement à l'orthodoxie définie contre Nestorius à Ephèse en 431. Mais comme leur condamnation parut, non sans motif, volonté d'amoindrir le prestige

de Chalcédoine, l'Occident se dressa contre le projet de l'empereur byzantin. Et le pape Vigile, politiquement sujet de Justinien, fut loin d'avoir les complaisances que la cour attendait de lui. Amené de force à Byzance (548), il se montra tour à tour hardi et irrésolu et subit bien des vexations. Finalement, quand l'empereur réunit le deuxième Concile de Constantinople pour condamner les « trois chapitres » (553), il dut se passer du consentement et de la présidence du pape, et se rabattre sur celle du patriarche Eutychios. L'unité semblait bien rompue, une fois de plus ; mais Justinien tenait à rester en communion avec Rome, quitte à bousculer, pour y parvenir, le pontife de cette ville. Dès le début de 554 il obtenait par violence de Vigile la reconnaissance de son concile.

On vit alors ce phénomène inattendu dans les rapports Orient-Occident : l'opposition d'une bonne partie de l'épiscopat latin à un pape jugé trop favorable aux byzantins. Il y eut même en Afrique, en Illyrie et en Italie du Nord un schisme partiel qui perpétua jusqu'à la fin du VII[e] siècle une volonté de réhabiliter les « trois chapitres » et de dénoncer comme faiblesse la politique conciliante (et, il faut bien le dire, curieusement hésitante) du pape Vigile.

649 - 681

Un siècle après l'affaire des « trois chapitres », empereurs et patriarches de Constantinople cherchent toujours à amadouer les monophysites, sans trahir tout à fait Chalcédoine. L'Islam menace et absorbe la Syrie (636), puis la Palestine et l'Egypte ; les dissensions religieuses favorisent terriblement ces progrès. Le patriarche Serge et l'empereur Héraclius pensent pouvoir accorder tous les orientaux autour d'une formule moyenne : le monothélisme (dans le Christ-Jésus : deux natures, mais une seule volonté). La nouvelle croyance est imposée aux byzantins par un décret, l'« Ecthèse », en 638. Rarement désir de simplifier amena tant de complications : les monophysites tiennent à l'unique nature ; les chrétiens orthodoxes, aux deux volontés. A Rome, si le pape Honorius s'est montré trop conciliant vis-à-vis de l'empereur, il n'en

est pas de même de ses successeurs. Séverin condamne l'« Ecthèse » (639). Puis, le conflit s'envenimant en 649, la rupture se consomme entre l'Empire, où le « Type » a vainement remplacé l'« Ecthèse », et le pape Martin Ier. Celui-ci condamne tout compromis avec l'hérésie et excommunie les patriarches de Constantinople. Il paiera cette audace d'un exil mortel (654). La crise monothélique eut sa solution seulement en 681 au IIIe concile de Constantinople (VIe œcuménique). L'assemblée se prononce contre l'unique volonté en Jésus-Christ et assure la paix des Eglises.

Sans aucun doute la politique avait joué son rôle dans cet heureux dénouement, favorisé par l'empereur Constantin IV Pogonat. Mais elle avait eu un rôle plus grand encore dans toute la triste division. Laissée à elle-même, la conscience religieuse de l'Orient sut reconnaître qu'entre le monophysisme qui tenta si fort les populations de Syrie et d'Egypte et l'orthodoxie chalcédonienne il n'y avait pas de voie moyenne. C'est pourquoi les Pères de 681 reconnurent dans le pape d'alors, Agathon, un nouveau Léon, c'est-à-dire un défenseur de la commune foi en Jésus, Homme et Dieu.

730 - 787

A partir de 725, des empereurs, venus de la montagneuse Isaurie, se mirent à promouvoir un étrange puritanisme très contraire aux exubérances de la piété byzantine. Ils attaquèrent les moines et surtout les images. Se créer un haut clergé complaisant fut relativement facile, encore qu'il se trouvera quelques patriarches pour défendre avec courage les icônes. L'ensemble des fidèles de l'Empire et tous les orientaux soumis au joug de l'Islam se scandalisèrent des impiétés iconoclastes et de la brutalité de certaines exécutions d'hommes ou de chefs-d'œuvre. Les Occidentaux, affectés de loin, partagèrent un peu de leur indignation. Les papes s'en firent l'écho ; à partir de 730, ils refusèrent de reconnaître les patriarches de Constantinople approuvant la politique impériale. L'empereur Léon III se vengea en ôtant à la juridiction romaine l'Illyrie et les provinces byzantines d'Italie.

Il serait trop long de rappeler les nombreuses péripéties de ce conflit où, ne l'oublions pas, Rome était unie à Alexandrie, Antioche et Jérusalem contre Byzance. Lorsque le trône et la régence revinrent à l'impératrice Irène, femme demeurée fidèle à la vénération des icônes, la paix ne pouvait manquer de revenir. Le pape Hadrien, le patriarche Taraise de Constantinople étaient d'accord ainsi que tous les autres patriarches. Passant par dessus l'opposition des milieux militaires de Byzance, le second concile de Nicée, en 787, rétablit officiellement le culte des images et lui donna sa justification théologique. L'iconoclasme sévit de nouveau sous les successeurs d'Irène de 813 à 843 et tendit les rapports entre Rome et Constantinople. Mais le rétablissement définitif des images en 843 reste célébré en Orient comme « fête de l'orthodoxie ».

L'intervention des papes en cette affaire si proprement orientale envenima leurs rapports avec la cour de Constantinople. Mais — envers de la médaille — il n'était pas mauvais que, parmi les champions de l'« orthodoxie » iconophile, les fidèles d'Orient comptent, à côté des patriarches Germain et Nicéphore et du grand saint Jean Damascène, les papes adversaires de l'iconoclasme.

B. *Dissentiment silencieux*

Les crises que nous venons d'évoquer se sont terminées, toutes, par un certain resserrement de l'union ; de plus, aucune d'elles, à les considérer séparément, n'est révélatrice d'un motif permanent de mésentente. Reste le fait global de schismes si fréquents et parfois longs. Les explications particulières à chaque conflit n'en rendent pas entièrement raison. Chacun voit bien que, si le désir d'union avait été plus pressant, on aurait, sinon évité, du moins surmonté plus vite les dissensions. L'affaiblissement du sens de l'union, voire même un certain dissentiment silencieux, est le phénomène de fond qui doit maintenant nous arrêter.

Tenter de l'analyser est du devoir de l'historien. Mais les hommes du Moyen Age, c'est trop clair, ont vécu ce que nous allons dissocier comme un tout complexe. Motifs politiques

et motifs de mentalité proprement religieuse et ecclésiale se fondaient dans leur psychologie. Pour mieux comprendre cela à notre manière, nous passerons insensiblement des motifs qui nous paraissent tout profanes à ceux qui touchent la constitution de l'*Unam sanctam,* et on ne saura assez voir comme tout se tient dans cet ensemble de griefs et de causes d'éloignement. Cet avertissement important étant donné, nous pouvons passer à l'analyse.

Motifs politiques, culturels et politico-religieux

1) Nous avons peine à saisir ce que fut pour les hommes des premiers siècles de notre ère l'Empire romain : bien plus qu'un cadre politique issu de conquêtes, l'heureuse unification de l'humanité civilisée (ou crue telle). L'équation est restée fameuse : *Romanitas* égale *Humanitas.* La disparition d'une telle unité ne pouvait qu'entraîner de profondes répercussions en tout domaine. Parce que cette disparition se fit graduellement, les ressentiments qui s'en suivirent s'étalèrent sur plusieurs siècles. (Et à ce propos ne perdons pas de vue que la dissolution d'une unité existante est tout autre chose que l'absence d'unité politique).

Le partage des provinces entre les fils de Théodose (395) n'était pas, dans la pensée de son auteur, la fin de l'unique empire, mais une meilleure organisation dont l'esprit d'entr'aide eût été le pivot. Les deux gouvernements firent, hélas, preuve dans la défense de leurs frontières d'un égoïsme qu'excuse à peine la terrible « nécessité des temps ». L'Occident se jugea abandonné de l'Orient, puis s'appliqua à coexister avec les « barbares ». L'Orient eut pour destin de maintenir et de défendre jusqu'à l'aube des temps modernes les restes d'un Empire fondé par Auguste.

Sans doute les latins et les barbares eux-mêmes conservèrent-ils une pieuse nostalgie de l'empire après qu'il eût disparu de chez eux, en 476 ; des institutions romaines persistèrent (notre Clovis fut fier de parader avec les insignes consulaires), et juridiquement il restait établi que les successeurs de Théodose sur le trône de Byzance étaient les maîtres

de toute l'ancienne romanité. Mais on sait trop ce qu'il advient des droits qui ne s'inscrivent plus dans la réalité. On finit par oublier qu'ils existent, même en tant que droits.

C'est ce qu'éprouve le grand Justinien. Se trouvant à la tête d'un Empire byzantin passablement restauré, il se tourna vers l'Occident et reconquit l'Afrique, l'Italie et le Sud-Est de l'Espagne (530-555). Or cette reconquête de Rome par les « Romains » (ainsi continuèrent à se nommer les sujets de l'empire) ne fut saluée ni par les barbares ni même par les Italiens comme une restauration bienvenue. Sans avoir uniquement des résultats fâcheux pour le rapprochement des peuples, elle fit sentir la divergence des points de vue : les Orientaux toujours fidèles au passé et les Occidentaux voyant dans le successeur de Théodose un maître comme un autre. D'ailleurs les lombards ne tardèrent pas à menacer l'œuvre de reconquête (vers 600) et s'emparèrent du Nord de l'Italie. La papauté fut très mêlée à toute cette histoire. Les latins purent la trouver parfois trop compromise avec Byzance : beaucoup de papes d'alors furent des « grecs ». De leur côté les empereurs furent plus d'une fois offusqués du manque de complaisance des pontifes de Rome à leur endroit[7].

2) La partie orientale de l'Empire avait toujours été plus cultivée que sa partie occidentale. Evidemment les invasions barbares augmentèrent considérablement le décalage, créant chez les uns complexe de supériorité, chez les autres complexe d'infériorité. Or comment discuter avec celui qui vous croit trop « rude » ou trop « subtil » ?

Encore, pour discuter, faudrait-il avoir une langue commune. Or la connaissance du grec se perd de plus en plus en Occident où, dès 429, l'on peine à comprendre les documents de l'affaire nestorienne. Et les empereurs « romains » de Byzance ignorent la langue de « l'empire dont ils portent le nom[8] ». Les traductions des grands auteurs sont rares. Qu'on

---

7. Cf. plus haut l'histoire des crises.
8. *Lettre de Nicolas Ier à Michel III, P. L.*, 119, col. 932.

y songe ! L'Orient ne connaîtra saint Augustin qu'au XIVe siècle. L'Occident a gardé de l'hellénisme sacré et profane une bien modeste bibliothèque : en gros, ce que lui ont traduit Jérôme, Rufin, Boèce et Cassiodore.

3) On dira de tout ceci : divergences politiques et culturelles — mais en quoi affectèrent-elles les rapports ecclésiastiques ? Etre chrétien n'a rien à voir avec être de l'Est ou de l'Ouest, « romain » ou barbare. Certes, et l'Eglise primitive fut fière de compter très vite des fils au-delà des frontières de l'Empire. Seulement, par le fait de la conversion des empereurs au christianisme, de leur politique cléricale, d'une certaine harmonie entre l'idéal universel de la *Romanitas* et l'Eglise, un lien profond se créa entre le Christ et César. Je parle en historien.

A partir du Ve siècle, ce lien se renforce à Byzance, qui vit de plus en plus son destin comme une histoire sainte, ses guerres comme des croisades, son prestige comme témoignage d'une gloire qui n'est pas de ce monde.

Au contraire, par la force même des choses, l'Occident, du Ve au VIIIe siècle, apprend qu'on peut vivre son christianisme et le faire fructifier dans le cadre émietté des royautés barbares. Saint Augustin dans la *Cité de Dieu* l'y avait préparé en désacralisant la réalité romaine (426).

Comprenons bien les conséquences religieuses du partage de 395 : les deux parties de l'Empire auront désormais le sens de vocations différentes devant Dieu et devant le siècle. Ajoutons que chacune de ces moitiés d'Eglise possède son champ missionnaire propre, ses Germains et ses Slaves à convertir. Le christianisme paraît bien avoir comme deux foyers de rayonnement, Rome et Constantinople.

4) Le lien qui se noue à l'époque du Bas Empire entre le Christ et César profite à l'Empereur. Il s'accorde et on lui accorde un prestige et un rôle religieux qui nous surprennent aujourd'hui. Constantin est appelé « évêque du dehors » et convoque le concile de Nicée.

L'histoire byzantine, avec Justinien surtout, voit s'accentuer ce césaro-papisme. Que le pape soit en dehors de l'orbite impériale ou, après la reconquête, dans une province lointaine et isolée ne peut que favoriser ce phénomène. Le *Basileus* (titre de l'empereur) est « égal aux Apôtres ». Il prend des décisions fixant la foi de ses sujets[9]. Tous les historiens de l'Eglise lui accordent plus de place dans leur exposé qu'aux patriarches de son empire. Dire qu'un tel personnage cherche à supplanter le pape en son domaine serait simpliste et anachronique. Mais la responsabilité religieuse qu'endossent les *Basileis*, leur excessif penchant pour la théologie et le gouvernement ecclésiastique sont souvent causes de heurt avec les pontifes romains. Ils habituent aussi les orientaux à chercher ailleurs qu'à Rome un principe d'unité. Soulignons cet aspect des choses.

Il serait injuste de dépeindre des orientaux serviles face à des latins merveilleux d'indépendance. Au temps de l'iconoclasme, foules, clercs, patriarches parfois, s'opposèrent et jusqu'au martyre, à la volonté impériale jugée « impie ». Imaginons entre autres scènes cette procession dans les rues de Constantinople d'un millier de moines, porteurs chacun d'une icône séditieuse. Et à la même époque les latins se préparaient à lier, après d'autres, le Christ à un empire « sacro-saint ». Il n'empêche que c'est en Occident que le Moyen Age apprit à distinguer nettement ordre temporel et ordre spirituel, fruit presque naturel d'un temps où il avait le pape sans avoir d'empereur. Gélase Ier (492-496) assure : « Le Christ délimita les offices des deux pouvoirs (sacerdotaux et impériaux), à chacun ses actions propres et sa dignité particulière »[10]. Et il renvoie aux temps de Melchisédech, Prêtre-Roi, allusion évidente à ceux qui sur le Bosphore se faisaient nommer « *Basileus Archiiereus* »[11].

---

9. Cf. *Hénotique, Ecthèse,* dont nous avons parlé plus haut.

10. *Tract.* IV, 11.

11. Roi-Prêtre : ne pas croire cependant que les monarques byzantins prétendaient être évêques ou prêtres au sens sacramentel du mot.

5) Le culte de l'empire, le prestige de l'empereur sont en quelque sorte des composantes de la religion byzantine. Il faut y joindre l'exaltation de la ville impériale et de son siège épiscopal. Cette exaltation repose sur des sentiments : émerveillement devant la « ville gardée de Dieu », souvenir des saints qui l'ont illustrée : saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Germain et saint Nicéphore ; elle repose aussi sur une idée : l'ordre ecclésiastique doit se décalquer sur l'organisation impériale, donc la capitale de l'empire doit être aussi une capitale religieuse. Ce principe conduirait logiquement à demander un déplacement du primat de Rome à Constantinople ; il ne fut heureusement pas poussé jusqu'à sa dernière rigueur, du moins avant le VIIe siècle ; et à cette époque il ne le fut qu'épisodiquement et timidement au concile « *In Trullo* » de 691.

La fortune historique de Constantinople date du jour où l'empereur Constantin en fit sa capitale, une « nouvelle Rome » (320). Sa fortune ecclésiastique suivit. On sait les étapes par lesquelles le modeste évêché de Byzance, encore sans relief au temps de Nicée (325), s'éleva au rang des plus grands sièges. Le IIe concile œcuménique (381) lui reconnut une « préséance d'honneur » immédiatement après Rome. Le vingt-huitième canon de Chalcédoine (451) parla de « préséance » sans ajouter « d'honneur ». Les Occidentaux protestèrent et le pape Léon hésita deux ans avant d'accepter ce canon : on le jugeait irrégulièrement voté et appuyé sur une fâcheuse confusion du politique et du religieux. Pourtant les Orientaux avaient bien expliqué qu'ils n'entendaient pas supprimer les privilèges de l'« ancienne Rome ». La seconde place de Constantinople se précisa dans la législation de Justinien (527-565) comme juridiction d'appel sur tout l'Orient. En 588, le patriarche prit le titre « d'œcuménique ». Cette appellation prestigieuse, vague, susceptible de plusieurs sens (*impérial*, ou *universel*) déplut à Rome. Par diplomatie, on obtint de l'empereur Phocas qu'il obligeât son patriarche à renoncer au titre (607). Mais il fut vite repris dans la suite.

Du IVe au VIIIe siècle, Constantinople pense à sa préséance

en Orient, non à une indépendance religieuse. Ces visées cependant sont suspectes à Rome. Et, il faut bien le dire, les papes avaient leurs raisons de se méfier. Aimerions-nous que les métropolites de New-York ou d'ailleurs réclament des privilèges au nom de la place tenue par leur pays dans le monde ? En raison même de la constitution de l'Eglise, les papes se devaient d'être fermes contre le principe, érigé en absolu, d'une conformité des structures ecclésiales avec les structures civiles ; les réticences contre le vingt-huitième canon de Chalcédoine et, en général, contre les droits du patriarcat s'expliquent en profondeur comme affirmation de l'indépendance du spirituel. Mais les revendications pratiques de Constantinople pouvaient s'accepter sans qu'on érigeât des principes absolus. En gros, du reste, les papes finirent bien par les admettre. Seulement, en matière de rapports humains, accepter de mauvaise grâce est pire que refuser. Et il faut bien convenir que les réactions de Rome contre le siège byzantin furent parfois mesquines, voire injustes ; par exemple, lors de l'excommunication des successeurs d'Acace à la fin du v[e] siècle.

Motifs proprement religieux

Positions différentes de l'Orient et de l'Occident face à l'idée et à la réalité impériales, oppositions des latins, des papes surtout, aux prétentions des *Basileis* et des patriarches, sont, dans le contexte de l'époque, des faits tout aussi religieux que politiques. Malheureusement ils ne sont pas les seuls à rendre difficile l'harmonie à l'intérieur de la chrétienté. Bien des particularités propres à la vie ecclésiale se sont développées en matière de liturgie, de droit, de théologie, de piété. Si particularisme ne dit pas de soi dissentiment, il y conduit néanmoins fort souvent. De tristes expériences le prouvent abondamment. Le propos des paragraphes qui vont suivre est de montrer brièvement comment, dans l'histoire des relations entre Eglises, différences de coutumes et de tendances spirituelles sont devenues divergences et causes de schismes.

1) Imaginons un Oriental, Polycarpe de Smyrne, hôte de l'Eglise romaine au milieu du II[e] siècle. Il se sent à l'aise :

dans la communauté visitée, le culte, qu'il peut facilement présider, se célèbre en grec, selon une ordonnance assez souple ; les presbytres qui l'entourent sont, comme chez lui, mariés[12]. Venant dans la même communauté un siècle plus tard, il se sentirait plus étranger et, dans la suite des siècles, de plus en plus étranger. Le grec a été abandonné pour le latin ; les prêtres gardent sinon le célibat, du moins la continence (en Espagne au début du IVe siècle et à la fin du même siècle à Rome, du moins selon les décrets du pape Sirice) ; les liturgies occidentales évoluent vers l'unification et leur classique sobriété, tandis que le culte oriental, différent à Constantinople, à Alexandrie et à Antioche, cultive déjà un ample lyrisme (du IVe au VIe siècle). Et combien d'autres usages ecclésiastiques diffèrent !

Ces différences n'auraient pas dû poser grand problème et au départ elles n'en posèrent pas : chacun exprimait à sa manière la même foi et la même vie chrétienne. Mais, avec l'éloignement des années, chacun se crut en possession des coutumes les plus raisonnables et les plus vraies. Et on estima celles des autres originalité de mauvais aloi, ou même infidélité à la volonté apostolique. Cet état d'esprit sévira surtout à partir du IXe siècle ; mais nous en surprenons de nettes manifestations au cours des siècles antérieurs. Soit, par exemple, cette réponse du patriarche des Arméniens à l'empereur Maurice, qui l'invite à Constantinople. « Et quoi, je franchirais l'Achat pour aller manger du pain cuit et boire de l'eau chaude![13] » Ne lisons-nous pas sous cette expression une véritable désinvolture à l'égard des rites d'une autre Eglise ? Pourtant nous sommes entre Orientaux. En 691, le célèbre synode « *In Trullo* » réunit les évêques du *Basileus* Justinien II (« *Nez coupé* ») ; ils entendent légiférer pour toute l'Eglise en matière disciplinaire, les Ve et VIe conciles œcuméniques ayant omis de

12. On obtient ce tableau en juxtaposant ce que dit EUSÈBE dans son *Histoire ecclésiastique* et la description des liturgies chez HIPPOLYTE.

13. Allusion à l'usage byzantin de faire chauffer l'eau destinée à être mêlée au vin dans le calice de la messe.

le faire. Or voici qu'ils stigmatisent comme incorrectes, et assurément non sans quelque intention, plusieurs des pratiques les plus caractéristiques des Eglises latines : obligation pour le prêtre et le diacre de vivre dans la continence, usage du sang des animaux, jeûnes des samedis de carême, représentation picturale de l'« Agneau de Dieu ». On sait de quelle tension fut suivi le concile de 691.

2) Par delà et aussi à travers ces différences d'usages, il y a des différences plus fondamentales de panoramas spirituels. Certaines valeurs de pensée ou de vie chrétiennes sont plus affirmées les unes à l'Est, les autres à l'Ouest. Sur ce fait global, tous les historiens pratiquement sont d'accord. Mais ils ne le sont plus pour nous dire ce qui est accentué ici et l'est moins ailleurs. Prenons, par exemple, le juridisme : la plupart l'attribuent à Rome et l'opposent à la « libre mystique » de l'oriental[14]; d'autres, par contre, parlent du « juridisme byzantin » face à la dynamique souplesse du latin[15]. Ces deux façons de voir trouvent pour se justifier bien des faits et des textes. Hélas, au moment où elle allait devenir la plus intéressante, l'histoire devient aussi plus hasardeuse.

Cependant un relevé de quelques expressions typiques des deux patristiques (du IIIe au VIIIe siècle) nous permettra de caractériser, sans trop reconstruire et en les laissant parler, deux familles d'esprit. Le grec et l'oriental, quand ils parlent de vie chrétienne, s'expriment en terme de « gloire » et de « lumière » ; leur effort est d'« union » ou de « vision » ; leur marche, une « déification ». Sans nier la condition terrestre, leur christianisme est à dominante eschatologique, leur prière comme leur théologie les mènent vite à un émerveillement qui nous dépayse.

Le latin, à la même époque, est plus sensible à un Dieu de « puissance » dont la volonté suscite celle de l'homme. La terminologie de la « grâce » depuis saint Augustin veut cerner

---

14. Cf. CONGAR, DOELGER, WARNACH, LOSSKY.
15. Cf. JUGIE.

le point d'impact entre les deux vouloirs. La fréquence des mots, tels que *ordo, justitia, honor, auctoritas, potestas* marque le souci d'organiser dès cette terre vie individuelle et collective. « Gloire » appartient aussi à ce lexique-clef de l'Occident ; mais, plus que l'éclatant rayonnement d'une Essence merveilleusement inaccessible, elle est alors attribut des dominations célestes ou terrestres. Ce langage modèle la figure d'un monde moins contemplatif, mais volontariste, moral, pragmatique[16].

Apparemment, ces grandes oppositions, ou du moins différences d'accents — qu'on pourrait d'ailleurs préciser bien autrement qu'il vient d'être fait — n'ont pas joué grand rôle dans les origines du schisme. Elles aident cependant à comprendre le reste. Par ailleurs, la suite de notre exposé nous fera saisir une certaine volonté de part et d'autre d'imposer, au nom de ce que l'on croit être la foi, des conceptions issues de sa propre mentalité religieuse. Et il n'est rien de tel pour attiser les conflits.

3) Il n'est pas question de nous éparpiller dans les problèmes multiples traités par les deux patristiques. Elles ne révèlent d'ailleurs pas d'opposition foncière. C'est un fait admis qu'avant le VIIIe siècle, la doctrine ne divise pas les deux moitiés de l'Eglise. Sans doute, le rappel des crises de cette période nous a montré les latins très attachés au dogme de Chalcédoine (intégrité de la nature humaine du Sauveur) et les orientaux tentés par le monophysisme ; mais l'orthodoxie grecque se définit toujours dans ses grands conciles, dans ses interprètes autorisés selon des normes communes à Byzance et à Rome. Si les théologies ne sont pas de même ton, c'est par suite de préoccupations autres ou de manières différentes d'aborder les problèmes.

D'un de ces problèmes, ainsi différemment abordés, nous croyons nécessaire de dire quelques mots : celui de l'Eglise. Même s'il ne fut pas le centre de grands débats théoriques, on

---

16. Cf. V. WARNACH, *Byzanz und Rom* dans *L'Eglise et les Eglises*, II ; Vl. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient.*

conçoit sans peine qu'il commande tout ce complexe des relations interecclésiales.

Certes, il n'y a pas lieu d'opposer deux ecclésiologies, seulement deux angles de vision. Théologie et piété orientales contemplent l'Eglise d'abord du côté du ciel, dont, dépositrice des « énergies » divines, elle tire origine, et auquel elle renvoie, comme étant son reflet. « L'Eglise est un ciel terrestre, en qui le Dieu supercéleste habite et marche... L'Eglise est une maison divine où se célèbre le mystique et vivant Sacrifice... et ses pierres précieuses sont les divines doctrines enseignées par le Seigneur à ses disciples », exulte saint Germain de Constantinople (715-729). L'Occident, sans être tout à fait étranger à ce genre de lyrisme, replace plus volontiers l'Eglise sur son sol terrestre, où l'attend sa mission (et sa mission entre dans sa définition même). N'insistons pas davantage sur le balancement ou le contraste de ces deux points de vue ; nous y retrouvons, comme en un cas particulier, l'opposition signalée plus haut entre un christianisme de « Gloire » et un christianisme de « puissance » et de « grâce ».

De plus, quand il pense Eglise, un occidental saisit d'abord un grand ensemble qui de son centre irradie sur une périphérie et, de là, sur l'ensemble du monde, pour le convertir et le sanctifier. Assurément cette vue des choses est d'origine proprement romaine, et au IIIe siècle, un père latin, comme saint Cyprien ne la partage pas. Aux VI-VIIIe siècles, par contre, elle s'impose aux grands missionnaires de Bretagne et de Germanie. La prière eucharistique la présuppose : « (Ces dons), nous vous les offrons pour votre sainte Eglise catholique — daignez, à travers le monde entier, lui donner la paix, la protéger, la rassembler dans l'unité et la gouverner — et en même temps pour votre serviteur, notre pape[17] ».

---

17. Ce texte du canon dans sa teneur actuelle date du VIe siècle. Dom BOTTE, dans *L'ordinaire de la messe,* cite des textes intermédiaires entre le *De Sacramentis* de saint AMBROISE et le texte grégorien qui développent déjà la même idée unitaire.

A la même époque, la liturgie de saint Jean Chrysostome prie pour « la prospérité des Eglises de Dieu ». Nous avons déjà noté ce pluriel significatif à propos de la lettre de Polycrate, évêque d'Ephèse, au pape Victor. Et nous l'aurions trouvé abondamment en lisant le grand Origène : le plan de Dieu se réalise pour lui dans « des Eglises », foyers de sainteté disséminés de par le monde pour répondre à la dispersion même du mal.

Ne croyons cependant pas l'Orient ancien insensible à l'« *Unam sanctam* » ; seulement, partant de la pluralité et de la considération de l'Eglise locale, l'Unité y est naturellement conçue d'abord comme lien entre évêques. Il est marqué concrètement par l'importance accordée dès les tout premiers temps de l'Eglise aux lettres de communauté à communauté. Puis des synodes réunissent les gardiens de la foi, dès que la lecture des symboles ne suffit plus à régler les questions[18]. Un peu plus tard une juridiction supérieure est reconnue à des sièges de cités plus importantes : métropoles, exarchats, puis patriarcats[19]. On veille à ce que des signes parlants manifestent la communion entre ces grands sièges : ce sont au ve siècle l'inscription aux « diptyques des vivants » de tous les patriarches, les lettres synodales, l'envoi d'apocrisiaires (sortes de nonce) à la cour de Constantinople.

En matière de structures ecclésiales, on a l'impression qu'une même pyramide se dessine ; mais l'Occident la commence par le sommet, l'Orient par la base[20].

4) Cette différence d'ordre, pensera-t-on, n'a pas grande importance si l'Orient achève sa pyramide, c'est-à-dire accepte le primat de Pierre. L'accepte-t-il ? Ne l'accepte-t-il pas ? La

18. Les premiers synodes apparaissent autour de 175, pour parer à la crise montaniste.

19. La formation des quatre patriarcats orientaux se fait entre les conciles de Nicée et de Chalcédoine, bien que le titre de patriarche n'apparaisse qu'après.

20. Cf. CONGAR, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle,* dans *Istina,* VI (1959) p. 187.

question est simple ; la réponse l'est moins. Jusqu'au VIIIe siècle, les Eglises orientales reconnaissent la primauté romaine, mais ne lui donnent ni la même importance ni le même contenu qu'en Occident.

« En tout ce qui concerne le statut ecclésiastique, nous nous sommes hâtés d'en référer à votre Sainteté, car elle est la tête de toutes les saintes Eglises ». Ce texte est de Justinien, l'incarnation du césaro-papisme byzantin, et dans une lettre que reproduit le *Codex*. Un telle déclaration n'est pas isolée dans l'œuvre du *Basileus*. Et, s'il lui est arrivé de se saisir d'un pape, c'est par scrupules : il ne croyait pas pouvoir sans lui faire condamner les « trois chapitres ». Finalement la manœuvre va échouer, car Vigile ne paraît pas au Ve Concile ; Justinien s'en tire par un subterfuge : distinguant siège et siégeant, il se déclare hautement en accord avec le « Siège apostolique » —, pauvre procédé, mais qui, pour nous, témoigne du prix attaché par l'Orient du VIe siècle à la communion avec Pierre. Ce que nous venons de dire de Justinien nous dispense de recopier ou d'énumérer les très nombreuses affirmations du primat romain par les patriarches de Constantinople, les grands théologiens (Athanase, Cyrille, Théodoret, Maxime, Théodore le Studite, etc.) et les Conciles de l'Orient (Ephèse, Chalcédoine, IIIe de Constantinople surtout)[21]. Les témoignages ne sont pas de paroles et d'écrits seulement, mais aussi d'actes. Des papes interviennent dans les affaires orientales, pour examiner les doctrines, réviser des jugements, mettre fin à des compétitions ; or ces interventions sont en général reçues, sinon sollicitées par Constantinople, Jérusalem, Antioche, etc.

Mais de tels appels restent rares. Rome est pour le chrétien d'Orient une instance de suprême arbitrage, à laquelle on ne recourt qu'exceptionnellement. Le lecteur fera le lien entre cette attitude pratique et la conception ecclésiologique précédemment évoquée. De plus, entre les « saintes Eglises » et « leur tête » (pour parler comme le *Codex*), les patriarcats

---

21. Cf. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine* ; JUGIE, qui a groupé d'innombrables textes dans les p. 57-87 de son *Schisme byzantin*.

forment un fort écran. Entre ces patriarcats eux-mêmes et la papauté s'intercale le pouvoir collectif des cinq grands sièges, Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. C'est la « Pentarchie ». A son origine, sous Justinien, notion vague, elle ne présuppose pas une nouvelle limitation à l'action romaine. Mais un jour viendra où le pape, au sein du collège patriarcal, sera reconnu comme un simple « *primus inter pares* », qui aura besoin pour agir du consentement de tous[22].

Des faits troublants : si les Byzantins aiment rester en communion avec Rome, ils supportent difficilement de grands sacrifices pour s'y maintenir. Souvent ils font appel au pape dans l'espoir de voir condamner des adversaires, plus rarement ils se soumettent à lui après condamnation. On dira qu'il en fut de même en Occident de bien des hérétiques et indisciplinés. Oui, mais assurément pas dans la même proportion ; reportons-nous à notre compte des années de crises et de séparations !

La primauté romaine n'a pas joué le même rôle en Orient et en Occident. Disons aussi que Rome a dû ou su accepter cette différence. Mgr Battifol a pu parler de ses « diverses zones d'influence » : évêché romain, Eglises latines, reste du monde. L'effort centralisateur entrepris dès le IVe siècle par les papes Jules (canons de Sardique) et Sirice (premières « Décrétales ») ne visent que l'Occident.

Reconnaissance globale de la primauté d'une part, application modérée du principe de l'autre, établissent un *modus vivendi*, équilibre satisfaisant mais précaire. Que Rome oublie l'histoire de l'Orient et de ses particularismes, que Byzance émette pour elle ou pour la Pentarchie quelque nouvelle prétention, et c'en sera fait de l'œuvre d'une longue patience.

Gardons-nous de reporter sur le passé l'échelle de nos préoccupations : avant le IXe siècle, la question de la primauté n'est pas au centre des débats ecclésiastiques. Et quand elle va

---

22. Cette évolution ne sera achevée qu'au XIe siècle, son point d'application sera surtout le droit de convoquer le concile.

vraiment se poser, ce ne sera pas abstraite des autres griefs ci-dessus énumérés : aurait-on discuté de la place de Pierre dans l'Eglise et de sa succession, si le successeur était resté lié à l'Empire byzantin, son destin et ses traditions ? Sans doute, pas.

Une telle réflexion nous excuse d'avoir nombré tant de griefs, au risque de compromettre la clarté de l'exposé. Chacun comprendra qu'aucun grief, pris isolément, n'eût conduit au schisme. Mais il y eut leur conjonction, leur mutuelle mise en valeur. Nous avons été long mais, malgré l'importance des faits que nous allons y relater, notre seconde partie pourra être plus courte. Les divergences de destin, le repli sur des particularismes, les incompréhensions ont déjà composé ce processus d'éloignement et de séparation que les événements entre 800 et 1204 ne feront qu'accélérer.

Deuxième période : 800-1204

ÉVÉNEMENTS DRAMATIQUES ET CONSOMMATION DU SCHISME

Assurément le VIIIe siècle fut une période critique pour l'Union. Le souvenir du concile « *In Trullo* » n'était pas effacé qu'empereurs iconoclastes et papes entrent en conflit sur le double terrain de la doctrine et de la politique italienne. Mais, à côté du processus d'éloignement, subsiste une tradition d'entente et de joie dans l'entente. Le second concile de Nicée en 787, victoire commune des images et de l'orthodoxie, en manifeste encore la vivacité.

Hélas ! parmi les grandes dates, 787 est la dernière à être favorable à l'Union. Les événements, que nous allons maintenant rapporter en leur ordre chronologique, vont précipiter, tous, la rupture. Ils ont manifesté et nourri tout à la fois une animosité qui va croissante entre Eglises. Cette animosité atteindra son plein en 1204 et deviendra alors un courant quasi irréversible.

A. *Restauration de l'empire en Occident* (800)

1) Français et Allemands commettent toujours le contresens historique de faire de Charlemagne l'ancêtre de leurs

souverains nationaux. Or Charles fut un roi franc dont les clercs firent le successeur d'Auguste et de Constantin. Son couronnement (800), acte où le réalisme s'allie curieusement à l'archéologie, marque la volonté de faire revivre, par-delà le temps des royautés barbares, la « paix romaine » et une puissance protectrice de l'Eglise et de la culture.

Or, cet idéal supranational, auquel l'Occident revenait, les Byzantins, eux, prétendaient bien l'avoir maintenu : ils n'avaient jamais cessé d'être « romains »[23]. Mais, loin de se réjouir de la reconversion des latins à l'Empire, ils ne virent dans la restauration carolingienne que motifs d'irritation. Leurs griefs à ce sujet vont peser lourd sur les relations entre Eglises, — ces Eglises, qui, de part et d'autre, se sont fait le soutien de l'idée impériale. Essayons de comprendre.

D'abord, pense Byzance, il ne saurait y avoir qu'un empire ; ainsi le veut la pure tradition des Césars. En conséquence le couronnement à Rome du roi des Francs est absurdité juridique, empiètement sur des droits sacrés. Précisons : les *Basileis* n'ont pas estimé être forcément et pour toujours les seuls empereurs légitimes de l'Occident comme de l'Orient ; mais ils pensaient seulement leur accord préalable nécessaire à toute restauration : il pouvait y avoir plusieurs empereurs, à condition qu'ils se considérassent comme les maîtres collégiaux d'un seul empire. Pressés par les impératifs de leur propre histoire, les Occidentaux n'attendirent pas qu'un tel accord put se réaliser. De leur point de vue, ils eurent raison, sans doute ; cependant leurs titres impériaux ne furent jamais vraiment agréés de Byzance, mais tenus pour honneurs usurpés, tout au moins pour ridicules caprices de parvenus.

Ce n'est pas tout. Le couronnement de Charles par Léon III était l'aboutissement de toute une politique d'entente entre la papauté et la famille d'Héristal. Les Francs y avaient gagné du

23. Et les Byzantins s'intituleront encore *Romaioï* tout au long de leur histoire ; historiquement ils eurent raison et on ne peut qu'enregistrer cette prestigieuse continuité d'Auguste à Constantin XI Dragatzès, ces 1500 ans d'empire.

prestige, des couronnes, l'entrée en Italie ; et saint Pierre, un patrimoine qu'il n'eût jamais espéré sur terre, les états pontificaux. Ces arrangements territoriaux se firent immédiatement aux dépens des Lombards. Mais ne l'oublions pas, avant d'être lombarde, l'Italie du Nord avait été byzantine, et ce jusqu'en plein cœur du VIII[e] siècle, et l'était toujours de droit aux yeux du *Basileus*. N'imaginons certes pas les papes, qui régnèrent de 750 à 800, comme des ennemis de l'empire oriental ; Etienne II avait même fait appel à lui pour se défendre contre les Lombards ; mais, comme ce fut en vain, il se rabattit sur l'aide des Francs (753). Plus tard les Byzantins réclamèrent au pape le retour à leur empire de ces terres italiennes qu'ils n'avaient pas su protéger. Etienne leur répondit « qu'aucun trésor ne pourrait le décider à reprendre ce qu'il avait déjà offert à saint Pierre ». Cette réaliste piété, on le conçoit aisément, fut fort peu goûtée à Constantinople où tout ce qui concernait l'alliance entre papes et carolingiens fut ressenti comme une espèce de trahison.

2) En 800, l'Empire byzantin, aux mains de la faible Irène, ne réagit pas contre la restauration carolingienne. Les successeurs immédiats de l'impératrice témoignèrent d'un certain mécontentement, mais en témoignèrent si subtilement qu'il n'en parut rien aux yeux de « naïfs » occidentaux. Quand Michel II Rhangabé envoie une ambassade à Aix-la-Chapelle (812), il fait donner à Charles du « *mon frère* » et du « *Basileus* », mais a soin d'éviter le titre « *Basileus* des Romains » qui eût mis les deux potentats sur pied d'égalité. Comment saisir une réticence bien intentionnelle parmi tant d'amabilités redondantes ?

La blessure qu'on cache ne guérit pas. Or voici que Byzance, sous ses empereurs macédoniens (de 867 à 1057), se redresse militairement, politiquement. Non seulement elle redevient puissance orientale, mais peut de nouveau se tourner vers l'Occident. Elle reprend pied en Italie du Sud (où elle avait d'ailleurs toujours gardé quelques bases). Alors seront réactualisés, et cette fois dangereusement, les mauvais sentiments du VIII[e] siècle : jalousie entre empires, amer souvenir de la « trahison » des papes, alliés des Francs.

B. *L'affaire Photius*

1) Avant l'avènement des Macédoniens, éclatait une fâcheuse affaire qui opposa sur le terrain proprement ecclésiastique Rome et Constantinople. Ce fut le schisme de Photius. Assurément, tel qu'il nous est présenté aujourd'hui, démythisé par François Dvornik[24], l'événement fut moins tragique qu'on ne l'a cru. Il y a lieu cependant d'en parler, tout d'abord de résumer brièvement les faits.

Bardas, régent de l'empire byzantin pour son neveu Michel III, se heurtait au patriarche Ignace, fort saint homme, rigide, ami des moines, réactionnaire en diable contre tout ce qui sentait l'iconoclasme et l'accommodement avec la discipline. On fit comprendre à ce prélat qu'il devait démissionner[25] et Photius prit sa place ; c'était un laïc, peu compromis dans les disputes cléricales, esprit large et très cultivé (858). Mais bientôt Ignace revenait sur son abdication, pas très spontanée sans doute. Après bien des tractations, le pape Nicolas Ier prit son parti, déclara irrégulières les ordinations conférées par Photius et celle de Photius lui-même (862-863). Cette intervention déplut à la cour de Constantinople ; le patriarche ne tint pas compte des ordres pontificaux. Cependant, les portes restaient ouvertes pour une négociation.

Sur ces entrefaites, Boris, Khagan (roi) des Bulgares, voulait convertir ses sujets au christianisme ; il avait d'abord reçu des missionnaires byzantins ; mais craignant d'être trop entraîné par eux dans l'orbite politique de l'empire, il s'adressa à Rome. Sa demande fut favorablement accueillie ; des légats vinrent en Bulgarie d'où le clergé grec était chassé (866). On devine la colère de Photius, déjà indisposé contre le pape. Comme un synode de l'Eglise orientale se préparait à Constantinople, le patriarche lui assigna pour but de condamner les « fausses »

---

24. Cf. F. Dvornik, *Le schisme de Photius : Histoire et légende*, Paris, 1950.

25. C'est du moins l'hypothèse fortement appuyée de Dvornik ; d'autres pensent que Bardas fit élire Photius, sans attendre l'abdication de son prédécesseur.

doctrines des missionnaires latins et de faire barrage à la « tyrannie » de Nicolas. Le concile se réunit dans l'été 867. Le pape y fut jugé et condamné, geste « inouï dans l'histoire jusqu'alors » et qui « compromit l'Unité de la chrétienté... de plus prématuré, étourdi et inconsidéré » (Dvornik)[26].

Mais assez vite après ce mauvais coup, Nicolas mourut ; l'empereur Michel fut assassiné ; son successeur et assassin Basile Ier replaça Ignace sur le trône patriarcal et relégua Photius dans un monastère (fin 867). La reprise de bonnes relations entre Rome et Byzance eût été facile s'il n'y avait eu l'affaire bulgare. En 869, le IVe Concile de Constantinople prononça l'anathème contre Photius. Mais, durant la tenue de l'assemblée, des ambassadeurs du Khagan Boris se sont présentés et ont demandé le rattachement de leur nouvelle Eglise à la juridiction de Constantinople. En vain les légats d'Adrien II protestèrent-ils, Ignace finit par envoyer des évêques grecs en Bulgarie. Bientôt les relations deviennent entre lui et le Siège apostolique presque aussi tendues qu'au temps de Photius.

La suite des faits devient alors hautement paradoxale. Juste au moment où Rome le menaçait des pires peines canoniques, s'il ne rappelait ses évêques de Bulgarie, Ignace meurt (877). L'empereur lui donne pour successeur Photius, revenu en faveur. Et Photius, l'anathème, va réussir à s'entendre avec le pape Jean VIII. Il fait des concessions, notamment sur la Bulgarie. Par ailleurs, le pape a besoin de Byzance pour sa politique italienne. La condamnation de 869 est annulée par un Synode tenu à Constantinople en 879 : et Photius, contrairement à ce qu'on a pu en dire, termine dans la paix son second patriarcat (888)[27].

2) Somme toute, l'affaire Photius n'avait rompu que quelques mois la communion chrétienne ; mais elle nous a laissé l'affli-

---

26. Or, la tendance de Dvornik est de réduire la portée dramatique des événements touchant l'affaire Photius.

27. Contrairement à ce qu'enseignaient les historiens avant ces dernières années, il n'y eut pas de seconde condamnation de Photius par Rome. Cf. DVORNIK, AMANN, CONGAR, etc.

geant spectacle des rivalités missionnaires en Bulgarie. Le plus triste en l'occurrence fut cet acharnement de chacune des moitiés de l'Eglise à discréditer l'autre dans le cœur de naïfs néophytes. « Voyez-vous, leur disait-on en substance, vous désirez assurément une foi pure, sans additions ni retranchements, alors n'allez pas avec nos voisins si prompts à altérer le vrai christianisme ». Le soupçon généralisé se lit, entre autres, en cette lettre du pape Jean VIII à Boris : « Nous gémissons, redoutant que, si vous suivez les Grecs, comme ils sont habitués à tomber dans divers schismes et hérésies, vous ne vous précipitiez avec eux dans l'abîme de l'erreur... Me servant des paroles de Moïse : *Interroge ton père et il t'éclairera, tes ancêtres et ils t'instruiront,* dis-moi, mon fils, si jamais les Grecs ont été sans quelque erreur. Et, comme vous constaterez qu'ils n'en ont jamais été exempts, il vous faut fuir leur fourberie et leur compagnie... » (878). Et les missionnaires occidentaux de reconfirmer les bulgares, de remplacer le rite grec par le latin. De leur côté, Photius et les siens dressent à l'usage de Boris des listes d'erreurs latines aussi ahurissantes que consternantes : les Occidentaux offrent à Pâques un agneau avec l'Eucharistie, rasent la barbe de leurs prêtres, se permettent en carême bains et laitages, etc. Le célibat ecclésiastique se fonde sur une vue manichéenne du monde, la confirmation réservée à l'évêque suppose le mépris du sacerdoce, etc.!

Les indignations n'étaient pas que de propagande. Les chrétiens du IXe siècle éprouvaient une réelle difficulté à saisir la foi commune sous la diversité de ses expressions vivantes dans le rite et la coutume ecclésiastique. Faut-il s'étonner de cette difficulté à une époque de décadence de la culture et de la théologie, entre le grand âge de la patristique et l'éveil du Moyen-âge classique ? Et sommes-nous si sûrs, quant à nous, de faire l'exact partage entre ce qui est du Christ, et ce qui est de l'homme manifestant sa piété ?

3) Mais, dira-t-on, Nicolas Ier et Photius eurent aussi des points de divergences plus sérieux et d'ordre dogmatique. On pense au *Filioque* et à la primauté romaine.

Quand Photius préparait le désastreux concile de 867, il écrivait dans son *Encyclique aux patriarches,* parlant des missionnaires latins : « Ces hommes exécrables ont osé altérer le Symbole et dire que le Saint-Esprit descend, non du Père seul, mais aussi du Fils. Par là ils introduisent deux principes dans la Trinité et d'autres absurdités. Ce basphème contre le Saint-Esprit mérite mille anathèmes ». Une telle affirmation n'est pas isolée dans l'œuvre de Photius[28]. Certes, il se prononce contre, et l'addition du *Filioque* au Credo, et la doctrine de la procession *ex filio.* Seulement, sa position anti-romaine fera presque abstraction de ces délicates questions. Pour lui, en effet, la doctrine « nouvelle » n'est pas le fait des papes, mais des Francs et de quelques autres latins que Rome ne sait pas corriger.

Photius avait tort de croire la doctrine de la procession de l'Esprit *ex filio* non encore assumée par Rome ; il avait historiquement raison de voir dans l'addition du *Filioque* au Credo une initiative des Francs, que la papauté n'avait pas encore couverte de son autorité. Car sur ce chapitre rien de neuf ne s'était produit depuis Léon III ; or ce pontife, chacun le sait, refusa l'insertion du *Filioque* dans le symbole à Charlemagne et au concile d'Aix qui la réclamaient (809)[29]. Il obéissait, non à des réticences doctrinales, mais au mobile exprès de ne pas froisser les Grecs. Jean VIII eut la même attitude que Léon. La question du *Filioque* ne devint vraiment « pierre de scandale » entre les deux Eglises qu'au XIe siècle, le pape Benoît VIII ayant accordé à la demande d'Henri II, le saint empereur germanique, ce que ses prédécesseurs avaient refusé à Charlemagne (1014).

---

28. On en trouve d'analogues dans une lettre de Photius à Boris et dans un traité spécial sur la question : *Mystagogie.*

29. Le *Filioque* avait été introduit au Ve siècle en Espagne, sans esprit de controverse avec l'Orient, puis dans l'empire franc. Il suscita des difficultés avec les Grecs au tout début du IXe siècle, quand les moines de Saint-Sabas eurent écouté leurs confrères latins du Mont des Oliviers chanter leur Credo avec la fameuse addition.

On ne saurait nier que l'attitude de Photius en 867 fût une négation dans les faits de la primauté romaine. Faut-il aller plus loin et voir en lui un adversaire de principe des droits de Pierre et de ses successeurs ? Ici, soyons prudents, et, avant de répondre, attendons que les critiques se soient mis d'accord sur l'attribution ou la non-attribution au patriarche d'un certain traité *Contre ceux qui disent que Rome est le premier siège.* Dvornik y voit pour sa part une œuvre du XIᵉ siècle. Ce que nous avons par ailleurs du patriarche, comme les plaintes des papes à son sujet, indiquent plutôt un débat qui ne s'éleva pas tellement au-dessus des questions de personne[30]

L'affaire Photius n'a donc pas tellement d'importance en elle-même mais elle nous révèle un progrès dans le processus d'éloignement. De plus en plus on considère les chrétiens de l'autre moitié de l'Eglise comme des chrétiens d'espèce différente et comme de moindres chrétiens. C'est une conclusion similaire que nous aurons à tirer de l'affaire Cérulaire.

C. *L'affaire Michel Cérulaire* (1054)

Si je ne me trompe, la plupart de mes lecteurs ont dans l'esprit le schéma suivant : les Eglises orientale et occidentale vivaient dans l'unité. Vint Michel Cérulaire en 1054 qui émit contre la papauté quelque prétention insoutenable, et ce fut la rupture. Ce schéma est inexact.

1) D'abord quand vint Cérulaire, les Eglises (du moins celles de Rome, de Constantinople et d'Antioche) n'étaient pas en communion. De même qu'on s'était souvent disputé avant Photius, on se disputa beaucoup après lui. Heureusement, à la différence ce que nous voyons maintenant, on se réconciliait facilement aussi. Les Eglises furent séparées de 913 à 920, parce que le pape Sergius avait permis au pauvre empereur d'Orient, Léon VI, trois fois veuf, de se remarier. Or les quatrièmes noces étaient en horreur dans l'Eglise byzantine et le patriarche les estimait « pires que la fornication ». On se

30. Cf. DVORNIK, *op. cit.*, p. 185-195.

brouilla aussi à la fin du xe siècle (de 974 à 984, puis de 997 à 1009), quand les empereurs du Saint-Empire germanique eurent mis la main sur les affaires romaines. Et, à partir de 1025 ou de 1028, l'Unité était de nouveau brisée à la suite du refus opposé par les papes à une demande des patriarches, celle de la reconnaissance du titre « œcuménique » pour leur siège[31].

2) Remise dans ce courant d'histoire, l'affaire Cérulaire n'est plus qu'une tentative d'union manquée.

Depuis 1048, le pape était Léon IX, un de ceux qui ont préparé l'œuvre réformatrice de Grégoire VII. Du côté de l'Orient, il espérait aboutir à une prompte réconciliation. Le *Basileus* Constantin IX Monomaque y était tout disposé. De plus un ennemi commun unissait Rome et Byzance : les Normands envahisseurs de l'Italie du Sud. Malheureusement le patriarche Michel Cérulaire ne voyait pas d'un bon œil le rétablissement de l'entente. A Constantinople il représentait une tendance hostile aux ingérences impériales dans les affaires ecclésiastiques. D'autre part, il partageait les préjugés populaires contre « le gouffre des innovations » par quoi, selon lui, se distinguaient les latins. Comme pour gêner les négociations en cours, il fit engager le plus inopportun des débats sur les usages aberrants de l'Eglise d'Occident (la question des « azymes » y prenait une place démesurée).

Cependant en 1054, Constantin IX et même Cérulaire adressaient à Rome des lettres prometteuses de paix ; le pape Léon envoyait ses légats. Il mourut peu après, persuadé que la réunion des Eglises se réaliserait dans l'immédiat. Malheureusement en tête de la délégation romaine se trouvait le plus cassant des hommes, Humbert de Moyenmoûtier, cardinal de Silva Candida. Le malheur fut que cet homme, excellent réformiste, mais piètre diplomate, sût le grec. En une époque d'ignorance, cet avantage fit de lui le porte-parole de l'Occident

31. Pourquoi les papes refusèrent-ils ? Eurent-ils peur alors que le titre vague en vint à signifier l'égalité de Constantinople et de Rome et leur réciproque indépendance ? *Cf. supra*, p. 22.

à Constantinople. Or, il ignorait, non seulement la douceur et la nuance, mais aussi l'histoire religieuse (ce qui conduit en théologie aux pires monstruosités !). Entre autres exemples, il tenait pour « adultère » le mariage des futurs prêtres, pratique apostolique et confirmée pour l'Orient par les canons de Nicée ; le refus de la part des Grecs de chanter le *Filioque* au Credo était, selon lui, une soustraction au symbole du IIe concile et une survivance de l'hérésie macédonienne (!)

Arrivé à Constantinople, Humbert se conduisit en tout comme un supérieur offensé, non comme un ambassadeur de paix : il se livrait à des polémiques maladroites, exigeait toute sorte de rétractations et de soumissions. Que pouvaient penser de tout cela les Grecs, déjà si habitués à se passer de Rome ? Cérulaire ne reçut qu'une fois les légats, puis entendit faire comme s'ils n'existaient pas, croyant ou feignant de croire que leurs lettres étaient des faux. Il excitait le peuple contre les latins et leur interdisait la célébration de la messe. Finalement il refusa de se rendre à une entrevue ménagée par l'empereur, de peur d'y paraître en accusé. Alors le cardinal Humbert fit le geste spectaculaire de si fâcheuse mémoire : il déposa sur le maître autel de Sainte-Sophie une bulle d'excommunication visant Cérulaire (16 juillet 1054) : geste « à tout point de vue regrettable... parce qu'on pouvait se demander si les légats, le Saint-Siège étant vacant, étaient dûment autorisés à prendre une mesure aussi grave... parce qu'inutile et inefficace... regrettable surtout par le contenu même de cette sentence et le ton sur lequel elle était libellée. Elle reprochait à Cérulaire et à ses partisans, indirectement un peu à tous les Byzantins, à côté de griefs fondés, toute une série d'hérésies et de crimes imaginaires »[32].

Le coup d'éclat accompli, les légats quittèrent Constantinople ; l'empereur essaya de les ramener ; mais de nouvelles tractations étaient impossibles. Humbert s'attendait à une chute de Cérulaire, mais la lecture de la bulle d'excommunication avait tout au contraire servi le prestige du patriarche auprès

---

32. JUGIE, *Le schisme byzantin*, p. 206.

du peuple ; et Constantin IX, dont on a admiré la sagesse et la volonté d'entente, ne pouvait être que mal impressionné par la brusquerie inouïe des latins.

3) Le retour à la communion, après cette tentative manquée, était non seulement ajourné *sine die* mais rendu bien plus épineux. Michel Cérulaire passa les dernières années de son patriarcat à cultiver l'amertume anti-latine, travailla à influencer Antioche et les autres sièges orientaux. Son opuscule *Contre les Francs* montre combien on s'installait de plus en plus dans une mentalité de « séparés ». Tout aussi ignorant de l'histoire qu'Humbert, le patriarche faisait remonter le schisme à 681 : depuis « l'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux, qui habitent au-delà de la mer Ionienne : Italiens, Lombards, Francs (qu'on appelle aussi Germains), Amalfitains, Vénitiens et les autres — à l'exception des Calabrais et des Allemands : ces derniers, en effet, ne diffèrent en rien des anciens païens tant par la religion que par la sauvagerie de leurs mœurs ; quant aux Calabrais ce sont, depuis l'origine, des chrétiens orthodoxes, élevés dans les rites de notre Eglise apostolique —, tous ceux-là, y compris le pape, vivent depuis de longues années hors de l'Eglise catholique, étrangers qu'ils sont aux traditions de l'Evangile, des apôtres et des Pères, et suivant des rites et des coutumes illicites et barbares ».

Assurément, la différence des rites n'est pas cause de la séparation, mais bien l'oubli que ces rites ont eu une histoire entre les apôtres et la génération présente ! Ajoutons que ces rites différents témoignent de mentalités chrétiennes également différentes. Humbert de Moyenmoûtier l'a saisi au passage dans son dialogue *Adversus græcorum calumnias,* quand il fait dire à son *Constantinopolitanus* : « Notre Pâque (eucharistie) est toute entière joie et liesse, elle nous élève de terre vers le ciel dans l'allégresse, aussi est-elle pain fermenté, en raison de la chaleur de ce pain, ce pain tout rempli de suavité, tandis que l'azyme n'a ni sel ni ferment, c'est de la terre aride ! » Et le *Romanus* de répondre : « Nous souhaitons célébrer avec vous une Pâque qui soit toute allégresse et pleine de joie sur la terre des vivants (le ciel), mais je me souviens que cette Pâque-

ci (de maintenant) nous a été donnée sur une terre de mourants, où subsistent le gémissement des scandales passés et la crainte des scandales à venir » (*P. L.*, 143, col. 946).

4) Quant à la question de la primauté romaine, elle n'est jamais mise en vedette dans le fatras des griefs dressés par Cérulaire. Il faut même noter qu'il s'applique à désolidariser Léon IX et ses légats.

Cependant, à mesure que le temps s'écoule dans la séparation, l'idée d'un pontife arbitre souverain s'estompe en Orient. On la voit même disparaître complètement de la conception du gouvernement ecclésial de Pierre, patriarche d'Antioche vers 1050. Pour lui l'Eglise est régie par une « Pentarchie » où les cinq patriarches, correspondant aux cinq sens du corps, sont égaux en droit. Or ce Pierre d'Antioche est un doux, il s'interpose entre Cérulaire et Rome et n'entend exprimer que des idées bien reçues.

D. *Au temps des croisades et de la scolastique*

1) Si fâcheuse qu'elle fût, l'affaire Cérulaire n'est qu'un épisode dans l'histoire de la séparation. Episode qui a si peu marqué la mémoire des contemporains que bien des historiens anciens et intéressés aux choses orientales n'en parlèrent pas.

Le schisme qui continuait entre Rome et Constantinople ne s'étendait pas à toutes les Eglises du monde oriental. La Russie en particulier, convertie par les Grecs au IXe siècle, entretint de bons rapports avec Rome pendant tous les XIe et XIIe siècles. Bien des gestes aimables se faisaient entre communautés ; et, à lire certaines lettres entre papes et *Basileus*, on croyait de temps à autre la communion à la veille d'être rétablie[33].

2) Les papes de la seconde moitié du XIe siècle crurent tenir un bon instrument de réunification : la croisade. Gré-

33. En 1089, le nom du pape Urbain II fut même replacé sur les diptyques de Constantinople pour dix-huit mois. Entre autres gestes aimables, citons les rapports entre monastères grecs et latins, la facilité des mariages entre chrétiens de rite différent.

goire VII dans des lettres, Urbain II à Plaisance (1095) présentèrent l'expédition palestinienne essentiellement comme une aide portée à Byzance. On espérait par là créer un climat favorable à la reprise des relations ecclésiales. Ce fut, hélas ! le contraire qui arriva.

Le *Basileus* Alexis Comnène désirait bien une aide franque, mais limitée à un enrôlement de quelques mercenaires dans ses armées. Il fut effrayé de voir arriver toute une encombrante expédition. Puis il fallut constater que ces guerriers occidentaux n'étaient pas venus secourir des frères chrétiens, mais reconquérir pour leur compte les lieux saints. La Syrie et la Palestine enlevées aux Musulmans, on adapta tant bien que mal le droit féodal à la nouvelle situation : les princes « francs » de Jérusalem, d'Antioche, de Tripoli et d'Edesse furent considérés comme vassaux de Constantinople[34]. Chacun, dans le fond, s'estimait lésé en ses droits. Puis vinrent les griefs fondés et non fondés, toujours graves, de trahison.

A ces difficultés politiques s'en ajoutèrent d'autres d'ordre ecclésiastique. Les Croisés profitèrent des décès des patriarches grecs d'Antioche et de Jérusalem pour les remplacer par des patriarches latins. Et sans qu'il y eût de règle générale, il apparut qu'on se donnait des chances de devenir évêques en passant au rite latin. A côté de ces faits malheureux, l'histoire doit relever une tolérance assez étonnante pour l'époque chez beaucoup de princes francs à l'égard des chrétiens grecs, même jacobites (monophysites) ou maronites. Mais quelques vexations suffisent à détruire tout l'effet d'une politique par ailleurs conciliante.

Enfin en s'approchant de près dans une commune aventure, Occidentaux et Orientaux, peu préparés à ces contacts, se choquèrent bien souvent par leurs différences de mœurs, d'intérêts, d'usages religieux. Le plus souvent les Croisés ne furent pas aimés et leur entreprise fut interprétée comme une con-

34. Il faut avoir dans l'esprit que la Syrie était de droit byzantine ; en fait elle avait été reconquise par les empereurs macédoniens sur les Arabes au Xe siècle et, au moment des croisades, venait juste de retomber sous le joug de l'Islam.

quête inspirée par la cupidité. L'Orient raffiné était peu sensible à l'idéal guerrier de la chevalerie, et la participation au combat de prélats et de clercs, même pour la protection de la chrétienté, paraissait une abomination à Anne Comnène et à bien d'autres témoins byzantins. Parfois on se souvenait que la foi était commune, mais d'autres fois on ne reconnaissait plus le même Christ sous des rites différents, sous l'azyme ou sous le pain fermenté.

3) On se plaît à espérer que les esprits plus cultivés s'abstraient plus aisément des différences de formes. Peut-être, mais ils trouvent d'autres terrains pour se quereller ou engager leurs dialogues de sourds. En domaine ecclésiastique, les théologiens n'ont pas toujours été les meilleurs amis et serviteurs de l'Union.

Or, aux temps des croisades, la chrétienté occidentale voit refleurir la théologie. Ce sera, depuis saint Anselme (XIe siècle) et avec Abélard (XIIe siècle) et tant d'autres, une théologie raisonneuse, constructrice, hardie : la scolastique en sa jeunesse. Elle a souci des « autorités », mais ne craint pas de les opposer, de les prolonger.

Autrefois, dans les disputes, c'était le Grec qui était subtil et le Latin lourd. Aujourd'hui le Latin s'est fait raisonneur et le Grec ne le comprend plus toujours. D'ailleurs les Grecs ne se rendent pas bien compte de ce qui se passe dans l'univers intellectuel des Latins ; ils seront seulement dépaysés, choqués aussi par les nouvelles méthodes de discussion où l'argument « en forme » remplace la liste de citations scripturaires, conciliaires ou patristiques.

Ainsi croisades et scolastique contribuent sans le vouloir, à enraciner le schisme.

4) La prise de Constantinople par les Francs et Vénitiens de la IVe Croisade détournée (1204) fut l'événement « irréparable » qui anéantit pour longtemps les espoirs d'union, espoirs éveillés, une fois encore, juste avant la catastrophe, par des négociations entre le pape Innocent III et le *Basileus* Alexis III. Inutile, je pense, de raconter les faits, ou de se demander s'ils

furent plus fâcheux en leur brutale actualité ou en leurs conséquences : établissement de l'empire et du patriarcat latins[35]. Tout se mêla pour donner aux Grecs l'impression que les Occidentaux étaient des étrangers à leur civilisation, à leurs rites, et des étrangers intolérants. De la sorte, autour de l'événement de 1204, se cristallisèrent toutes les forces qui depuis des siècles luttaient contre l'union.

CONCLUSION

Les hommes d'aujourd'hui ne se souviennent plus de Photius, de Cérulaire, d'Humbert de Moyenmoûtier, de la prise de Constantinople et du patriarcat latin ; Charlemagne reste un nom, mais qu'on ne songe plus à mettre en rapport avec le schisme, resté bien actuel, hélas !

Les chrétiens cessent peu à peu de lier leur foi au sort des empires. Le siège œcuménique de Constantinople a dans ses mains moins d'atouts politiques que Rome. On trouve ridicule de se disputer sur la barbe des prêtres, mesquin de comparer ses cuisines de carême et la liturgie de saint Jean Chrysostome entre dans les discothèques d'Occident. Des anciens griefs, la primauté romaine presque seule nous paraît digne de débats sérieux (encore avons-nous vu qu'elle compte à peine au nombre des anciens griefs).

Par contre, Orient et Occident ont de nouveaux griefs (dogmes mariaux, infaillibilité, etc.) et une résignation, autrefois inconnue, à coexister dans une molle tolérance, tendant à l'indifférence.

Tout a changé : l'histoire est bien inactuelle, cet article bien inutile ! Oui, à moins qu'on aime l'histoire, ou bien qu'on en tire ces conclusions :

---

35. Le pape Innocent III protesta très énergiquement contre le d'[illegible]urnement de la croisade et les brutalités du pillage. Malheureus[illegible]nt il accepta le fait accompli en pourvoyant d'évêques latins un b[illegible] nombre d'évêchés grecs.

La première : sous la nocivité des événements, sous chaque grief particulier, nous saisissons l'ennemi majeur de l'Union : le manque de respect, la non acceptation de l'autre. Sans lui que de divergences eussent joué le rôle d'admirables complémentarités : par exemple, christianisme de « gloire », christianisme de « puissance » !

La seconde : par delà les motifs multiples, complexes, fluants de désunion, nous connaissons l'éternelle urgence de travailler pour « être unis ».

Régis-Claude GEREST, o. p.

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

L'espoir le plus ferme d'un rapprochement toujours plus intime entre les confessions chrétiennes désunies résulte de leur engagement, en bien des points commun, dans la redécouverte du Mystère de l'Eglise. De cette redécouverte les signes sont nombreux : le renouveau biblique permet une lecture plus objective de l'Ecriture Sainte et retrouve en elle la source de la pensée et de l'action de l'Eglise ; le renouveau patristique met à la disposition de toute la chrétienté la pensée des Pères de l'Eglise, ces témoins privilégiés de l'Eglise, qui constituent une étape fondamentale de la Tradition vivante ; le renouveau liturgique rend à la liturgie sa signification communautaire ; le renouveau missionnaire engage la communauté ecclésiale tout entière dans l'entreprise missionnaire ; en conséquence de quoi, nous assistons à une nouvelle prise de conscience de la part des laïcs de leur responsabilité ecclésiale.

L'ecclésiologie n'a jamais perdu ses droits dans la pensée chrétienne. Les trois premiers siècles de l'Eglise furent particulièrement féconds : l'Eglise s'engageait alors, sous les persécutions, dans l'Histoire ; elle le faisait dans un état d'extrême tension qui préservait la pureté de la vision de l'Eglise. Les Pères postérieurs ont orienté l'ecclésiologie davantage vers les réalités célestes, soulignant l'action de la vie divine dans l'Eglise : ils ont développé une ecclésiologie de la *theosis*. Les grands schismes de 1054 et du XVIe siècle ont multiplié les sujets de controverses théologiques, mais, sous-jacent à la plupart des thèmes de dispute, on retrouvait toujours davantage le problème ecclésiologique.

Cependant ce n'est qu'à l'époque contemporaine, à partir surtout du second quart du XIXe siècle, qu'on a tenté d'établir

une synthèse ecclésiologique, avec Moehler, Khomiakov et combien d'autres depuis. Loin d'établir un constat d'impuissance pour la pensée chrétienne, on doit voir dans ce « retard » une réserve providentielle : un mûrissement de la pensée ecclésiologique se faisait jour progressivement à travers les luttes mêmes qui mettaient aux prises les confessions chrétiennes les unes avec les autres. Car il en résulte qu'on est à même de nos jours d'aborder le problème ecclésiologique, qui est le problème clé de l'unité chrétienne, avec une relative fraîcheur, pour peu qu'on veuille s'élever au-dessus des séquelles psychologiques des luttes passées.

L'Eglise colonne et fondement de la Vérité (1 Tim., *3, 15*)

Le Seigneur a dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (*Jean,* 14, 6) et Il a affirmé que Dieu cherche des adorateurs en esprit et vérité (*Jean,* 4, 23-24). Rien ne pourra servir de succédané à cette exigence fondamentale de l'adoration en esprit et vérité. Les rites et les institutions n'auront jamais de valeur qu'en fonction de la quête de la vérité divine.

L'Eglise se propose comme porteuse de la vérité. Sa vocation n'est pas de prôner un système d'institutions et de doctrines mais d'apporter aux hommes la vérité, et son autorité convaincante, victorieuse, lui vient de la vérité divine qui l'habite, de l'effusion débordante de l'Esprit, qui est descendu sur les disciples le jour de la Pentecôte.

Il ne suffit donc pas d'adhérer à un corps de doctrine, à un système de vérités (*au pluriel*), ni de s'inscrire dans une institution sociologique : il est nécessaire de croire à l'Eglise même comme révélation de *la* Vérité. Le mystère de la Vérité incarnée que l'Eglise garde en elle dans l'Esprit-Saint et à laquelle elle est intimement unie comme le Corps à sa Tête, ce mystère de la vérité qu'elle manifeste au monde malgré et à travers même l'humaine faiblesse de ses membres est donc un aspect fondamental du mystère de l'Eglise.

Et précisément l'attachement enthousiaste à l'Orthodoxie (*vraie* ou *juste foi*) comme telle, c'est-à-dire la fidélité à la vérité divine révélée et confiée aux hommes, fait l'objet du

loyalisme des chrétiens orthodoxes envers leur Eglise : c'est une assurance confiante et joyeuse en la fidélité de Dieu à sa promesse malgré les défections humaines.

S'il était jamais permis de se glorifier, c'est de la pureté de la conscience religieuse, en tant que connaissance de Dieu, que le chrétien orthodoxe le ferait. Tandis que dans le domaine de la justification, objet primordial des préoccupations en Occident, les Orthodoxes estiment que la première condition pour y accéder est l'humilité avant même la tension de la volonté. Ce n'est pas qu'on prônerait un conceptualisme par opposition à un volontarisme. Car le rapport entre l'action de Dieu et l'action de l'homme dans le salut est compris dans le sens de la *synergie,* c'est-à-dire, de par la souveraine décision de Dieu, d'une collaboration libre de l'homme à l'œuvre du salut, ce qui suppose de toute évidence l'exercice d'une responsabilité. Le prédestinationisme inauguré par saint Augustin, et qui a marqué de grands esprits en Occident, n'a jamais eu prise sur la théologie orthodoxe pour laquelle une libre limitation de la souveraineté divine, bien loin de porter atteinte à l'absolu de Dieu, ne fait que le souligner dans une vision de son amour débordant. D'autre part la foi n'est pas dissociable des œuvres : « La foi sans les œuvres est chose morte » (*Jacques,* 2, 26). La foi est nécessairement agissante : 1) envers Dieu, par l'adoration ; 2) envers la personne humaine qu'elle transforme par un passage de la mort à la vie, du vieil homme à l'homme nouveau ; 3) envers le monde, par la mission. Sous cette réserve on pourrait admettre la formule *Salus sola fide*. L'homme, en effet, ne peut être sauvé que par la foi, qui est une ouverture, un élargissement de tout notre être jusqu'à la dimension éternelle et universelle par une communion à l'absolu de Dieu.

Cependant il y a une hiérarchie des valeurs : l'évangélisation du monde et de l'histoire ne se fera que si les hommes acceptent de se transformer et cela exige d'abord qu'en chacun la co[illegible]ience soit éclairée et purifiée, élevée à la réalité ultime, escha[illegible]gique, du Royaume de Dieu. Le Sauveur a enseigné la pr[illegible]é de la garde du cœur sur toute autre préoccupation car [illegible]eur est la source des sentiments, vouloirs et actions.

L'ouvrage de spiritualité fondamental de l'Orthodoxie, la *Philocalie*, est précisément une méthode de la garde du cœur. La *Philocalie* recommande d'unir la raison et le cœur, de garder la raison dans le cœur. Raison et cœur sont en effet les deux piliers de la conscience. Cela suppose prière et ascèse, mais aussi doctrine droite, car la conscience, cet œil de l'âme, doit être dans la lumière afin d'éclairer elle-même toute la vie intérieure de l'homme. D'autre part la doctrine ecclésiastique nous rend à même de nous maintenir dans la tradition, cette conscience collective de l'Eglise.

Toutefois l'Orthodoxie n'a jamais reconnu de rôle privilégié à aucun système philosophique dans l'expression de sa pensée. La raison doit, elle aussi, être transformée dans la réalité du Royaume de Dieu : elle doit être fécondée par la contemplation du mystère du Salut.

Les Orthodoxes auront donc tendance à majorer les questions de doctrine tant dans la vie propre de l'Eglise orthodoxe que dans les relations interconfessionnelles. Ainsi en est-il de la controverse sur le schisme de 1054. Tous sont d'accord actuellement : les torts furent partagés. Mais, plus importante que l'inventaire des causes, est l'analyse de la nature du schisme : s'agit-il d'une simple opposition de mentalités, opposition qu'on apaiserait par un travail psychologique approprié, ou bien d'un conflit d'intérêts actuellement dépassés ou enfin d'une divergence doctrinale sur quelque matière d'importance fondamentale ? C'est ce dernier diagnostic qui a été retenu par l'ensemble des théologiens orthodoxes.

Il importe de reconnaître que les grandes options doctrinales constituent, elles aussi, des facteurs historiques non négligeables. L'historien chrétien doit adopter une vue personnaliste de l'histoire où l'homme n'est pas objet mais sujet, un sujet conscient et libre, tant vis-à-vis du monde extérieur que vis-à-vis de son propre devenir. La question de la vérité est fondamentale pour la détermination de la conscience, c'est-à-dire du moi, de la personne. C'est par cette voie d'ailleurs que Dieu intervient dans l'histoire, tout en préservant la liberté dont il a paré l'homme.

Ce choix du sens de l'histoire a des implications œcuméniques : les options doctrinales peuvent être, sous l'action de la grâce, transformées ou infléchies. La vocation commune des chrétiens, aujourd'hui encore désunis, est précisément de dépasser le stade des oppositions de mentalité, de percer la carapace des habitudes : non cependant par des compromis ou des concessions sur les questions reconnues comme étant de foi. Il en résulte une situation tragique mais qui donne son sérieux au problème œcuménique, lui imprimant un sens religieux. Cette attitude ne bouche pas l'horizon œcuménique, comme on pourrait le croire à première vue, car ainsi sont sauvegardés les droits souverains, absolus, de la vérité, laquelle, selon le témoignage du Sauveur, nous rend libres (*Jean,* 8, 32), c'est-à-dire capables de transformations, ouverts à autrui et disponibles à la grâce divine.

Or la quête de la vérité a valeur ecclésiale, elle nous enracine dans l'Eglise Corps mystique du Christ, car la vérité n'est pas une abstraction ni un système d'idées ; la Vérité c'est quelqu'un, c'est Dieu se révélant et c'est la reconnaissance du Règne de Dieu.

Le Mystère du Salut

Dieu devient quelqu'un pour l'homme dans la mesure où Il se révèle à lui en Christ dans l'Esprit-Saint, et le Christ lui-même nous est connu comme Dieu, d'une manière concrète dans son action rédemptrice qui nous constitue membre du peuple élu de l'Eglise.

Dès les premières luttes contre les hérésies les Pères ont insisté inlassablement sur l'argument sotériologique. Le critère de l'Orthodoxie, en définitive, est la possibilité de maintenir la communion totale avec Dieu, telle qu'Il nous la communique Lui-même. Nous ne connaissons pas Dieu hors de ce lien existentiel établi par la grâce et dont le terme est la *theosis* Le témoignage de Jean : « Le Verbe s'est fait chair et il a ha[illegible] parmi nous » (*Jean,* 1, 14) est certainement l'affirmatior[illegible]ntrale du christianisme. Mais l'Incarnation s'achève en une [illegible]demption, c'est-à-dire une œuvre de salut décidée par

Dieu et accomplie par Lui : l'homme y collabore dans la mesure où il est appelé par Dieu.

La théologie orthodoxe n'accepte pas la théorie anselmienne de la satisfaction : elle voit dans la Rédemption la révélation du mystère de l'amour divin pardonnant à l'homme pécheur et lui communiquant la vie éternelle (*Jean,* 3, 16) jusqu'à le rendre « participant à la nature divine » (*2 Pierre,* 1, 4). La question *Cur Deus Homo ?* avait déjà été posée dans l'Eglise ancienne et saint Athanase-le-Grand avait répondu : Dieu s'est fait homme afin que l'homme devint Dieu, par grâce.

La *theosis* constitue l'être même de l'Eglise car l'Eglise est essentiellement communion à Dieu, communion inaugurée par le Verbe incarné et achevée par l'Esprit-Saint, cet achèvement débouchant sur la plénitude eschatologique : « Dieu tout en tous » (*1 Cor.,* 15, 28).

L'Orthodoxie affirme la possibilité d'accéder à la vie divine dès ici-bas ; l'expérience mystique n'est pas un signe d'une réalité à laquelle on n'aurait accès que dans l'au-delà : elle est déjà cette même réalité, bien que dans les conditions relatives et provisoires propres à ce monde. Il y a donc paradoxalement croissance dans une plénitude acquise au départ : le passage du relatif à la plénitude, c'est-à-dire du décisif au définitif s'étant fait au Baptême et à la Confirmation.

La doctrine de la *theosis* exige une réflexion adéquate sur l'être de Dieu : le fruit en est la doctrine Palamiste[1] sur la distinction ineffable qui ne rompt pas l'unité absolue de Dieu entre l'Essence incommunicable et les Energies participables. Le Palamisme est une réflexion théologique basée sur une expérience mystique — l'hésychasme, qui est une méthode de la prière ininterrompue et de la concentration extrême de tout notre être sur le Nom de Jésus. Le mouvement hésychaste inauguré vers le VIIe siècle au Sinaï s'est, à la suite de Conciles,

---

1. Sur Grégoire Palamas (1296-1359), théologien de la communion avec Dieu, on se reportera au choix de textes présenté par le P. Jean MEYENDORFF dans notre numéro 52, *Le ciel,* p. 115-122 (N.D.L.R.).

imposé d'une manière décisive au XIVe siècle à tout le monde orthodoxe : le second dimanche du carême pascal est dédié à la mémoire de saint Grégoire Palamas, coryphée et théoricien de l'hésychasme. Dans sa forme extrême, l'hésychasme n'est pratiqué que dans les monastères par certains moines, mais c'est la forme extrême d'une réalité contenue dans l'Eglise et à laquelle chacun a accès par la vie sacramentelle et par une concentration, une « réunification » de tout son être dans la prière, selon les possibilités objectives où il se trouve pour réaliser sa vocation. Ayant transformé radicalement notre conscience, la connaissance de la révélation trinitaire devient une réalité concrète de notre vie.

Ainsi les Pères de l'Eglise ancienne ont développé une ecclésiologie définie par la communion à la vie de la Trinité telle que Dieu la révèle dans l'Economie du Salut : c'est une ecclésiologie de la *theosis.* Ce point de vue est certes fondamental : il permet non seulement d'établir les possibilités et les responsabilités du chrétien élevé à une réelle participation à la nature divine mais également d'éclairer la nature communautaire de l'Eglise, son unité dans la diversité, à l'image de la Sainte Trinité.

De nos jours cependant, l'ecclésiologie prend une direction complémentaire : l'intérêt se porte davantage sur la *structure* de l'Eglise dans sa réalité historique. D'une orientation qui faisait ressortir l'aspect de plénitude réalisée dans l'Eglise, on s'est tourné vers son aspect de plénitude se réalisant dans l'Histoire, ce qui conditionne une confrontation de la structure ecclésiale avec les structures sociologiques.

Opposer ces deux orientations équivaudrait à séparer les deux Natures dans l'unique Personne du Verbe incarné. Il nous faut donc voir comment la structure de l'Eglise découle du Mystère du Salut.

Deux aspects de la structure ecclésiale : structure de la communauté sacramentelle et structure de la vie spirituelle dans l'Eglise

Le Mystère de la Trinité nous est révélé par l'incarnation du Fils de Dieu et par son œuvre rédemptrice car, selon

l'*Epître aux Hébreux*, Jésus est le Grand-Prêtre éternel qui, dans un sacrifice unique au Père, « rend parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés ». L'antétype de ce sacrifice fut celui non consommé, si ce n'est dans la foi, d'Abraham. Le « père des croyants », en effet, consentit à la mise à mort de ses propres mains de son fils unique, Isaac, gage de sa postérité et du salut promis par Dieu. Abraham retrouvant Isaac épargné par Dieu éprouvait à l'avance la joie de la Résurrection du Christ. Enfin, le sacrifice du bélier ne fut pas une compensation exigée par Dieu mais une pédagogie de l'exigence sacrificielle de l'amour. L'essence du sacrifice, en effet, n'est pas la destruction d'éléments matériels en vue de marquer la souveraineté de Dieu, mais l'offrande de biens et jusqu'à celle de sa vie : la seule destruction nécessaire est celle du moi égoïste.

Or « Dieu a tellement aimé le monde, qu'Il lui a donné son Fils unique » (*Jean*, 3, 16). Le Mystère de l'Eglise est proprement une communion au Sacrifice rédempteur par lequel le Christ s'offre au Père pour le salut du monde, l'Esprit-Saint confirmant. Le Sauveur nous inclut dans son sacrifice : c'est tout le sens de son discours d'adieu à la dernière Cène (*Jean*, 13-17).

Cette communion se réalise sur deux plans intimement liés et interdépendants mais néanmoins distincts : celui des sacrements et celui que, dans le langage de l'ascèse et de la mystique orthodoxes, on appelle la « vie spirituelle », c'est-à-dire, selon la terminologie de saint Paul, la vie selon l'Esprit.

Le plan sacramentel est davantage centré sur la réalité communautaire et pour autant fonctionnellement hiérarchisée de l'Eglise. Le plan de la « vie spirituelle » concerne plus directement les personnes et les déterminations personnelles, sans que pour autant les déterminations fonctionnelles dans l'Eglise soient écartées.

Structure sacramentelle de l'Eglise : son aspect communautaire dans les dimensions locale et universelle.

L'Eglise est, en un sens, constituée par les sacrements. Ceux-ci sont infiniment plus que des moyens de sanctification

individuelle à chercher dans l'Eglise qui en aurait un dépôt à débiter.

Les trois sacrements d'initiation, tout particulièrement, déterminent l'être de l'Eglise. L'Eglise, en effet, peut être définie comme le lieu où est proclamée la Parole de Dieu dont la réception est sanctionnée et authentifiée par le Baptême et la Confirmation et où le peuple croyant est rassemblé par la communion sacramentelle au Mystère trinitaire de la Rédemption, contenu existentiel de la Parole. La communion eucharistique signifie que l'unique pain et la coupe commune consacrés par la célébration efficiente du Mystère de la Rédemption, c'est-à-dire du Sacrifice unique offert par le Christ au Père dans l'Esprit, sont distribués au peuple pour être contenus, nouvelle forme d'unité, en un grand nombre.

L'Eucharistie fut instituée comme sacrement au cours du dernier repas pascal pris par le Seigneur avec les Douze. Avant les affres de Gethsémanie, avant le fait même de sa mort, le Christ préfigurait sa mort en croix, sacrifice volontaire et expiatoire, par la fraction du pain distribué et la participation à la coupe commune du vin. Dans une ultime prière, le Seigneur révélait le Mystère de la Trinité comme source de l'unité des Apôtres et de ceux qui croiront par leur prédication : il incluait ainsi dans le sacrement l'exigence missionnaire.

L'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi » faisait donc de la Cène le mémorial de la foi, le sacrement même de l'Eglise, en constituant l'unité des croyants par la communion au Mystère trinitaire de la Rédemption. C'est donc l'assemblée eucharistique qui manifeste l'unité essentielle de l'Eglise. L'Eglise y apparaît comme la communauté locale des communiants à l'unique Mystère du salut dans la foi et l'amour. C'est dire que l'Eglise locale est la manifestation de l'Eglise catholique.

L'Eglise, en effet, est catholique parce que et pour autant qu'elle exprime la plénitude de la Vérité : celle-ci lui imprime l'élan missionnaire et la rend *dynamiquement* universelle sur

le plan local déjà. L'Eglise catholique est l'aspect proprement céleste de l'Eglise, c'est son archétype en Dieu, mais *entièrement, bien que progressivement, engagé,* « non du monde mais dans le monde », comme l'a révélé le Seigneur (*Jean,* 17). La notion de catholicité est supérieure à celle d'universalité : l'Eglise locale et l'Eglise universelle n'en sont que deux dimensions. Dans l'Eglise « exemplaire » de Jérusalem réunie autour des Douze avant la dispersion causée par la persécution d'Hérode, les notes de catholicité et d'universalité se confondent comme elles se confondront à la fin des temps lorsque toutes les nations seront rassemblées devant le Christ revenu pour juger les vivants et les morts.

La note de catholicité est applicable à l'Eglise en tant que celle-ci exprime la Vérité et réalise sa vocation à la sainteté, manifestant ainsi l'aspect visible du Royaume de Dieu. Or le foyer de ce feu apporté par le Christ sur terre est la réalité sacramentelle qui, par l'Eucharistie et autour d'elle (dans toutes ses implications), actualise le Sacrifice unique du Sauveur. A ce plan de la structure sacramentelle de l'Eglise, la réalité ecclésiale est centrée sur l'Eglise locale. De ce point de vue (il n'est pas le seul, comme nous le verrons plus loin), l'Eglise universelle peut se définir comme l'ensemble des Eglises locales, comme leur union, leur accord, concorde ou symphonie. L'Eglise universelle a la même réalité que les Eglises qui la constituent : celles-ci sont unies entre elles non seulement statiquement par une identité de foi mais encore par une action *commune* qui est l'évangélisation de « toutes les nations ». Entre les Eglises locales s'établit un incessant échange dans la foi, l'espérance et la charité en vue du témoignage dans le monde et de l'extension missionnaire. L'Eglise universelle est donc une communauté cohérente des communautés locales, lesquelles n'y perdent pas leur réalité catholique : au contraire, du point de vue sacramentel, l'unité de l'Eglise universelle résulte de l'unité eucharistique des Eglises locales. Néanmoins l'Eglise universelle n'est pas une abstraction, car chaque Eglise locale ne peut manifester sa catholicité qu'en accord avec toutes les Eglises : elle a besoin de leur reconnaissance, de la caution de leur charité ; tout isolement, en effet, est une néga-

tion de la plénitude eucharistique qui est l'actualisation du Sacrifice unique pour le salut du monde entier.

Les deux aspects : local et universel, de l'Eglise catholique ne peuvent donc être dissociés.

Aspect hiérarchique de la structure sacramentelle de l'Eglise

Pour comprendre la nature hiérarchique de l'Eglise, en la situant à sa juste dimension, il faut se rappeler que l'Eglise est l'organisme spirituel dans lequel, entés sur Christ, nous devons tous ensemble sauver le monde, devenant ainsi « collaborateurs » du Seigneur, ses amis, ses frères. Ceci est corroboré par l'affirmation scripturaire du sacerdoce universel des croyants : *1 Pierre*, 2, 9. D'autre part l'*Epître aux Hébreux* enseigne que nous n'avons qu'un seul Médiateur éternel, capable « par un sacrifice unique de rendre parfaits ceux qu'Il a sanctifiés ». Toute fonction et toute autorité dans l'Eglise ne peuvent donc qu'être une participation à cette unique Médiation. Seulement cette participation commune est hiérarchisée car nous participons au Christ non pas individuellement mais *in corpore*, dans l'ordre et non dans l'anarchie.

Le plan sacramentel de l'Eglise, par le moyen d'une hiérarchie de fonctions (et donc à l'intérieur même de l'Eglise), est manifesté en plénitude dans l'Eucharistie. Celle-ci est présidée par l'évêque qui est investi de la responsabilité de l'unité: par son intermédiaire le sacerdoce de tous les croyants devient une unique et commune participation au sacerdoce du Christ, notre seul Médiateur.

L'évêque dans le peuple et le peuple dans l'évêque, cet adage de l'Eglise ancienne exprime bien la structure de l'Eglise locale : ni l'évêque avec le clergé seuls (cléricalisme), ni le peuple croyant seul (congrégationalisme) ne constituent le Corps mystique du Christ, mais bien l'évêque et le peuple *ensemble.*

Le logion « Où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (*Matth.*, 18, 20) est un principe général, une norme idéale qui doit insuffler l'esprit com-

munautaire ou collégial à toute la réalité ecclésiale, dans toutes ses dimensions et à tous les échelons ; c'est l'expression même de la loi d'amour révélée par le Sauveur : elle n'est pas exclusive de la hiérarchie, au contraire. Partout où se trouvent ne fût-ce que deux ou trois chrétiens, ils voudront en se réunissant réaliser leur unité, se constituer communauté pour manifester en plénitude la charité, loi de la Nouvelle Alliance, révélée et communiquée par le Christ.

Cependant qui dit communauté dit hiérarchie. La communauté est constituée d'une manière immédiate dans l'Eglise locale par l'Eucharistie. Celle-ci, étant le sacrement de l'unité, imprime sa marque sur la communauté, corps diversifié uni à une unique tête qui est Jésus-Christ. Mais le corps diversifié lui-même est, *sur le plan sacramentel,* unifié : en la personne de l'évêque qui, sur l'unique plan sacramentel, représente Jésus-Christ, Chef réel de l'Eglise : le plan sacramentel comprenant outre la célébration de l'Eucharistie et des autres sacrements, la garde du dépôt de la foi et la direction de la congrégation (ensemble des fidèles considérés à part de l'évêque).

L'accord des Eglises locales entre elles est manifesté par l'accord de leurs évêques, lesquels constituent un corps organiquement lié, appelé par saint Cyprien de Carthage *Episcopatus in solidum.* De même que chaque Eglise locale ne peut manifester sa catholicité qu'en accord avec toutes les autres Eglises, ainsi chaque évêque n'a d'autorité que par l'appartenance au corps épiscopal. Cela apparaît clairement dans le fait que tout évêque est obligatoirement consacré par plusieurs autres, deux ou trois au moins, et ceux-ci sont normalement chefs d'Eglises locales : l'institution des prélats, évêques sans diocèse, était inconnue dans l'Eglise ancienne.

Le corps épiscopal est hiérarchisé afin de manifester l'unité dans la diversité : les Métropolites et les Patriarches, tout en étant chacun évêque dans son diocèse, sont investis de la primauté dans le collège épiscopal de leur région ecclésiastique.

La logique de l'unité veut qu'au sommet de tout le corps épiscopal se trouve un primat de l'Eglise universelle avec droit d'arbitrage, droit d'initiative dans la convocation des conciles généraux, droit de présidence dans les conciles, droit, enfin, d'être informé de toute action inter-ecclésiale.

Telles paraissent être en tout cas les exigences minimales de l'unité de l'Eglise au plan universel, plan où se manifeste l'accord des Eglises locales. La pratique de ces droits s'est exercée au cours des siècles au bénéfice du siège de Constantinople dans la ligne des décisions des Conciles œcuméniques : Concile II, canon 3 ; Concile IV, canons 17, 28 et 36. Si aucune codification formelle de ces droits n'a été établie à ce jour, le sens ecclésial tel qu'il a été manifesté dans l'histoire de l'Eglise, ce miroir de la Tradition, est un guide valable pour suppléer à la formulation canonique tant que celle-ci n'aura pas été faite.

L'unité de l'Eglise se manifeste également dans le déroulement du temps : l'Eglise reste toujours identique à elle-même dans son existence historique ; sa fidélité à l'héritage des Apôtres, fondements de l'Eglise, n'est pas altérée par les changements survenus au cours des siècles dans son aspect visible. Le corps épiscopal est le garant de la succession apostolique attestée, sur le plan sacramentel, par la succession de l'imposition des mains.

La structure de l'Eglise au plan de la vie spirituelle

La vie divine, que le Seigneur communique à l'Eglise dans son amour, y circule avec une spontanéité qui, tout en valorisant la structure sacramentelle et hiérarchisée, agit d'une manière mystérieuse dans l'innombrable multiplicité des personnes ayant chacune sa vocation propre ou sa croix personnelle sans que, néanmoins, cette multiplicité s'émiette et perde la cohésion, l'unanimité qui dans l'Eglise reflète la vie divine trinitaire. C'est là le fruit de l'action du Saint-Esprit.

En contraste (mais non pas en opposition) avec les institutions communautaires hiérarchisées au plan sacramentel, la grâce du Saint-Esprit ne connaît aucune limitation conditionnée

par le temps et l'espace, les éléments matériels, certaines implications sociologiques, bien que ces limitations soient légitimées par l'Incarnation : le Seigneur lui-même a comparé l'action de l'Esprit au vent qui souffle où il veut et dont on ne sait d'où il vient ni où il va (*Jean*, 3, 8).

A ce plan, chaque croyant atteint l'Eglise, dans sa dimension universelle aussi bien que locale, d'une manière immédiate, de par sa vocation personnelle et la grâce divine.

Il importe cependant que ce dynamisme personnel vise au bien de l'Eglise dans sa totalité et soit soumis à l'Esprit-Saint dont le propre est de manifester l'unité dans la diversité.

La hiérarchie ecclésiastique, bien entendu, n'est nullement exclue de cette réalité prophétique : elle y participe de plein droit car la grâce n'est pas anarchique ni indifférenciée. Il y a donc lieu de distinguer dans le fait hiérarchique : autorité et juridiction. Chaque évêque n'a *juridiction* que dans son diocèse ou, en collégialité avec ses pairs et sous la présidence du primat, dans la région ecclésiastique donnée. Mais, d'autre part, il agit et parle avec *autorité* sur le plan universel (englobant le plan local) car il a mission de témoigner de la vérité catholique « avec grande force ». De même l'autorité du primat universel est à la mesure de sa responsabilité universelle.

De cette autorité qui s'exerce aux différents échelons de la hiérarchie, certaines normes peuvent être dégagées afin d'en assumer le développement harmonieux, tout en évitant une rigidité incompatible avec la spontanéité de la grâce, avec l'absolue liberté de l'Esprit.

Les domaines propres de cet aspect de la réalité ecclésiale sont surtout le témoignage de la foi impliquant la proclamation authentique de la vérité et, d'autre part, l'entreprise missionnaire.

Complémentarité des deux aspects de la structure de l'Eglise

Les deux moments constitutifs de l'Eglise : sacrement et vie spirituelle, sont de toute évidence complémentaires ou interdépendants : ils ne peuvent se réaliser l'un sans l'autre.

L'Eglise primitive a connu des moments de tension entre les martyrs et certains « spirituels ». d'un côté, et la hiérarchie, de l'autre. Les premiers jouissaient d'une autorité qui dans certains cas empiétait sur la structure sacramentelle et hiérarchique et ils se heurtaient alors à la juridiction des évêques investis eux-mêmes d'une autorité conditionnée par leur responsabilité. Mais la sagesse ecclésiale a surmonté et dépassé cette tension, soumettant toutes les activités ecclésiales à l'unité du Corps mystique du Christ.

Ainsi, sacrement et inspiration, institution et événement, tradition et liberté, établissement dans un territoire et pérégrination missionnaire se complètent dans l'unique réalité ecclésiale.

La complémentarité des deux aspects de l'Eglise provient de ce qu'on pourrait appeler leurs archétypes ou, si l'on préfère, de leurs sources. En effet, l'Eglise reflète la vie divine trinitaire dans laquelle le Père se révèle par le Fils dans l'Esprit. Le Fils et l'Esprit, ensemble bien que distinctement, sont donc les Personnes révélatrices du Père. De même dans l'œuvre du Salut qui est commune aux trois Personnes divines, on distingue l'Economie du Verbe incarné et l'Economie de l'Esprit-Saint[2].

Il serait vain de vouloir départager les deux Economies. Tout au plus peut-on distinguer d'une manière générale et globale leurs domaines respectifs. Le domaine de l'Economie du Verbe incarné est celui qui traduit la réalité de l'Incarnation, selon les implications de l'unité des deux Natures en Christ : c'est essentiellement le domaine des sacrements et de leurs implications dans la structure de l'Eglie. Tandis que le domaine de l'Economie de l'Esprit est celui de l'inspiration personnelle des croyants unis dans la charité : chacune des deux Economies détermine donc sa logique de l'unité ecclésiale.

---

2. Comme l'a fait Vladimir LOSSKY dans son livre magistral, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* : cf. ch. IX : Deux aspects de l'Eglise.

Dans cette perspective on peut concevoir une synthèse intéressant la situation œcuménique, synthèse entre deux ecclésiologies : celle de type universaliste, plus développée dans le Catholicisme, et celle de type sacramentel ou eucharistique, fondée sur la priorité de l'Eglise locale dans la définition de l'Eglise et qui marque l'Orthodoxie[3].

Conclusion

Le Symbole de la foi nous fait dire : *Je crois...* en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique ». La caractéristique de l'Eglise est d'être un Mystère. Elle n'est dans sa vérité propre ni une réalité sociologique, ni un milieu biologique qui opérerait dans l'ordre surnaturel : elle est avant tout *vie ;* elle est, tout entière, effort et élan vers Dieu qui se donne. En dehors de ce dynamisme, il n'y a rien sinon des scories refroidies, témoins dérisoires d'un feu qui, cependant, reste toujours actif.

Les yeux charnels voient les chrétiens désunis et esclaves du péché ; on en conclut facilement à l'absence de ce qui fait la réalité même de l'Eglise : la communion avec le Dieu de Vérité et de Justice, source, pour les siens, d'unité et de sainteté. Mais les yeux de la foi percent la surface fascinante de l'Histoire et voient en profondeur le dessein de Dieu et son empreinte sur l'homme sauvé, sauvé parce qu'il aime jusqu'au bout, jusqu'à la vérité : celle de Dieu et celle de l'homme. Car il a plu à Dieu de sauver l'homme par le sacrifice ultime : celui du Père donnant son Fils unique.

L'intervention de Dieu est toute de pardon et d'appel, d'appel à la vie et à la plénitude de vie. Cette intervention est la révélation de l'amour dans sa réalité sacrificielle ultime et le refus de cet amour ne peut que faire perdre tout.

Un ferment mystérieux travaille la pâte humaine et devient perceptible dans l'Histoire ; il concerne aussi le monde non

3. La distinction et la terminologie sont du professeur P. Nicolas AFANASIEFF, de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris.

conscient dans sa dimension cosmique car l'homme, cet être privilégié, a vocation d'imprimer à toutes choses un signe : négatif ou positif, selon les déterminations libres de sa conscience. Selon saint Paul, en effet, « la création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement » car « elle aussi doit être libérée de l'esclavage de la corruption pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (*Rom.*, 8, 19-24).

Elie MÉLIA, prêtre
recteur
de la paroisse orthodoxe géorgienne
Sainte-Nina, à Paris

L'ÉGLISE ORTHODOXE GRECQUE

Du schisme de 1054 à 1900

L'événement regrettable du schisme au XIe siècle a ébranlé l'Orthodoxie mais ne l'a pas arrêtée dans la route qu'elle continua de suivre avec la force spirituelle léguée par la tradition des siècles précédents.

Un des principaux facteurs de l'activité ecclésiastique du XIe siècle a été *le monachisme*. Les moines jouent un grand rôle. Dotés d'une forte volonté, ils affrontent tout ce qui est arbitraire. Ce n'est donc pas de l'exagération d'admettre que la conservation de l'Orthodoxie est due en grande partie au zèle des moines.

Leur activité concernant les lettres et les arts est très importante. Les monastères ont toujours été les pépinières où étaient formés la plupart des ecclésiastiques et d'où sont sortis un nombre important de grands théologiens. Il serait donc injuste de prétendre que les moines de l'Eglise Orientale n'ont nullement contribué à la civilisation. C'est à ce point de vue que Fr. Lenormant a écrit : « L'histoire des moines de l'Orient n'est pas moins glorieuse que l'histoire de ceux de l'Occident » et « les enfants de Basile le Grand se sont montrés, pour la civilisation, de dignes émules des enfants de Benoît ».

C'est avec une nouvelle force qu'au XIe siècle, l'humble ascète Syméon le nouveau théologien présente le message éternel. Nos contemporains européens s'étonnent de trouver en ce solitaire tant de fraîcheur, tant de sentiment chrétien, tant d'élan vers le divin.

Pendant le même siècle, deux autres moines, qui sont devenus par la suite évêques, se sont distingués l'un en droit, l'autre en hymnographie. Il s'agit de Jean Xiphilinos et de Jean Mavropous. Pour eux aussi l'ascétisme s'est confondu avec la sagesse et la culture; leur centre spirituel était l'Académie de Constantinople fondée en 1045 par Constantin Monomaque.

Nous citerons également, à la même époque, Euthyme Zigovinos, Theophylacte de Bulgarie, Nicétas Stithatos, Michel Kiroularios, Pierre d'Antioche, etc.

Au XII[e] siècle c'est toujours le *monachisme* qui fut un des facteurs principaux de l'activité ecclésiastique. Malgré les événements extérieurs, le nombre des monastères s'est accru et leur influence a été très grande dans la vie spirituelle de l'Eglise.

En même temps la littérature ecclésiastique s'est développée. On distingue surtout l'archevêque Eustathios de Thessalonique et le métropolite d'Athènes, Michel Acominatos. Tous les deux sont d'excellents écrivains et ils ont joué en même temps un rôle important dans la nation et dans sa vie sociale. Le premier a fourni un travail d'une rare intensité et nous a laissé un très grand nombre d'écrits, surtout de critique littéraire. Michel Acominatos, son élève, a suivi sa propre voie. Il a travaillé avec zèle et enthousiasme au renouveau moral chez les fidèles à une époque où la nation traversait des moments difficiles. Pendant ce même siècle, on distingue deux autres hiérarques, Euthyme Malakis de Patras, et Jean Apocafcos de Naupactos. Ces deux hommes, ainsi que ceux que nous avons cités plus haut, connaissent parfaitement la culture grecque ancienne, ce qui leur permet de contribuer largement à la renaissance des lettres. A la même époque, le Droit canonique connaît son apogée avec Jean Zonaras, Alexis Aristinos, Théodore Balsamon.

Le siècle suivant nous amène aux Croisades de l'Occident. Celles-ci, qui n'ont pas réussi à libérer les lieux saints de Palestine, ont été funestes aux Orthodoxes de l'Orient. Les pays grecs ont été soumis, non seulement au plan politique mais aussi au plan religieux. Souvent l'Eglise occidentale a demandé à celle d'Orient de renier l'Orthodoxie.

Malgré toutes les pressions, il est remarquable que ne manquèrent ni la sagesse ni le courage. Comme exemple nous citerons le patriarche de Constantinople, Germanos II, écrivain et poète, qui soutint le moral de ses fidèles pendant l'invasion des Francs, et le savant Nicéphore Vlemmidès qui refusa de demeurer archevêque et patriarche et sera célèbre comme simple prêtre et moine. A la même époque on distingue le patriarche Grégoire le Cypriote, l'évêque Nicolas Messaritis, l'archidiacre K. Melitiniotis et les moines Maxime Planoudis et Nicolas Choumnos, qui ont contribué à la renaissance des lettres sous la dynastie des Paléologues. L'Etat sans doute a été soumis aux Latins, mais l'esprit de l'Orient est demeuré libre.

C'est cet indomptable esprit qui a permis le développement des beaux-arts, de l'architecture et de la peinture, expression des plus grands élans de l'âme orthodoxe. Citons la célèbre école de peinture de Salonique (école de Macédoine) où travaillait, ainsi qu'à la Sainte Montagne (le mont Athos), Manuel Pauselinos. Ses œuvres délicates à Protaton, à Caryas de la Sainte Montagne sont admirées aujourd'hui par les grecs et les étrangers.

Pendant le XIVe siècle, il n'est pas exagéré de dire que deux grandes étoiles éclairent l'Orthodoxie, dont le centre est Salonique : Grégoire Palamas et Nicolas Cabasilas. Le premier, après avoir travaillé au Mont Athos à la renaissance de la vie monastique, est devenu archevêque de Salonique. Là il consacra son temps à sa charge pastorale et aux écrits théologiques et spirituels. Le second, grand théologien mystique, a écrit *Explication de la divine liturgie* et *La vie en Jésus-Christ* qui sont considérées aujourd'hui comme des œuvres de base de la vie spirituelle et liturgique orthodoxe.

Ces deux grands témoins de l'Orthodoxie intéressent de nos jours de nombreux théologiens. En Europe on a publié de nombreuses études à leur sujet. Les étrangers les découvrent et sont surpris de leurs connaissances théologiques et anthropologiques.

Plus généralement deux branches de la théologie se développent particulièrement à cette époque : la théologie mystique et l'apologétique contre les Latins.

Pendant ce temps les tentatives d'union avec l'Occident n'ont pas manqué. Mais il était inévitable qu'elles aboutissent à un échec car l'union du point de vue latin signifiait la soumission de l'Eglise orientale à l'Eglise occidentale. La plus importante tentative d'union des Eglises a été faite du temps de Jean VIII Paléologue, pour des raisons purement politiques. L'empereur cherchait à s'assurer l'aide et la force politique du pape contre les Turcs qui menaçaient l'empire byzantin. Un concile eut lieu d'abord à Ferrare en Italie et ensuite à Florence, où, sous la pression de l'empereur, l'union des Eglises fut signée. Mais cette union ne devait exister que sur le papier. Le peuple orthodoxe a réagi vivement, refusant de reconnaître le pseudo-concile de Florence. De même les patriarcats d'Orient, par le concile de Jérusalem en 1443, ont rejeté les décisions de Florence.

En 1453 l'Etat byzantin fut détruit par la bourrasque du typhon de l'Islam et l'histoire de l'Orthodoxie entra dans une nouvelle phase.

Le conquérant priva ceux qu'il avait conquis de tout droit humain. Les avantages qu'il accorda à l'Eglise étaient théoriques puisque pour lui « l'arbitraire était règle et la fantaisie loi ». Le grec était considéré comme un être inférieur et, en plus des très nombreux impôts qui l'accablaient, il devait en payer un pour racheter sa vie.

La nation hellénique ainsi traitée serait allée droit à sa perte sans l'Eglise Orthodoxe, qui joua le plus grand des rôles. C'est cette Eglise qui maintint l'union autour du patriarche œcuménique proclamé chef de la nation et de la race. C'est elle qui, malgré la pression des Turcs, assura la liberté spirituelle des Hellènes et soutint continuellement les forces défaillantes. Le patriarche de Constantinople Cyrille Loucaris écrivait aux occupés : « Bien que nous nous trouvions dépourvus de royaume, de richesse et de tranquillité, il ne faut pas, grecs, enfants véritables de l'Eglise orientale, que nous trahissions la noblesse de nos âmes ».

Ainsi depuis le début de la domination turque la vie de la nation conquise revêtit un caractère ecclésiastique. Le grec conquis avait continuellement à ses côtés l'Eglise, le patriarche,

l'archiprêtre, le prêtre. Les questions de l'Eglise étaient les questions de la nation et *vice-versa.* La nation s'appuyait sur l'Eglise et celle-ci, telle une tendre mère, était soutenue par la nation.

Le centre de la vie monastique pendant cette période était toujours la Sainte Montagne de l'Athos, mais on distingue également les monastère de Palestine, du Sinaï, de Patmos, d'Athènes, du Péloponèse et d'autres lieux.

Le grand nombre de monastères s'explique par le fait que les Turcs au début ont respecté les moines. C'est grâce à cela que les monastères sont devenus les asiles de ceux qui étaient recherchés et ont soutenu la fidélité du peuple. Des moines professeurs, que ce soit dans les monastères ou ailleurs, des prédicateurs et des confesseurs affermissaient la foi et le courage : dans plusieurs monastères fonctionnaient des écoles et les gens rassemblaient les *codices* manuscrits si bien que nous avons aujourd'hui des trésors spirituels inestimables dans les bibliothèques des monastères. Les couvents féminins étaient d'habitude des lieux de travail des femmes pauvres. Nous citerons celui de Saint-André à Athènes, fondé par sainte Philothée Bénizélou.

Puisque nous avons parlé des écoles de monastères, nous devons faire remarquer de façon plus générale que l'Eglise orthodoxe a beaucoup contribué à l'éducation grecque. Adamantios Coraïs a écrit : « La nation est attachée à l'Eglise, comme à une mère, aussi bien pour la religion que pour les soins maternels qu'elle apporte chaque jour à son éducation ».

Des écoles et surtout celles dites « communes » se fondaient dans les monastères, les églises et les maisons des prêtres. Les professeurs y étaient pour la plupart des prêtres et des moines.

A partir du milieu du XVI[e] siècle ont commencé à se fonder les écoles dites « helléniques » ou « musées helléniques » ou « académies ». Citons par exemple l'Académie patriarcale de Constantinople, sous la direction du patriarche, l'Académie de Patmos, l'école athonite de la Sainte Montagne, celles de Kydonion, de Ioanina, de Moschopolis, de Chio, etc.

Mais l'Eglise orthodoxe ne s'est pas contentée de s'occuper seulement de l'éducation. Les besoins matériels du peuple l'ont amenée à exercer une *activité philanthropique et sociale.* Déjà un hôpital existait à Constantinople depuis le début du XVI[e] siècle. Les corps de métiers, les différentes congrégations, les dirigeants grecs de Moldovlachie et de riches habitants finançaient les centres philanthropiques placés sous l'égide de l'Eglise. En 1793, le sultan Salim publia un *firman* suivant lequel les gens inaptes à travailler, les aveugles et les infirmes seraient soignés dans les trois hôpitaux helléniques de Constantinople. Cela accrut les besoins de l'Eglise qui, pour y subvenir, réunit sur la proposition du patriarche Gerasimos III des archiprêtres, des conseillers et des dirigeants des corps de métiers pour la recherche des fonds. Sept représentants des corps de métiers formèrent un comité auquel le patriarcat octroya des revenus et l'église Zoodochos Pighi Vlachernon fut rattachée aux hôpitaux. Il en fut de même avec le patriarche Grégoire V.

Indiscutablement l'énorme activité philanthropique de l'Eglise a été un des meilleurs moyens de sauvegarde de la nation ; en même temps qu'elle resserrait les liens entre celle-ci et l'Eglise, elle affermissait la foi et le courage. De plus cette activité qui s'exerçait par le peuple et pour le peuple constituait une des meilleures preuves de la vie intérieure de l'Eglise orthodoxe, pendant les siècles de la tyrannique occupation ottomane.

Cependant d'autres faits vinrent renforcer la foi et le respect pour la religion. Le plus important fut le *martyre* que subirent les chrétiens orthodoxes pour leur foi. La raison en était les sentiments anti-chrétiens et le fanatisme religieux des occupants qui cherchaient l'occasion de convertir à l'Islam ceux qu'ils occupaient. A la moindre occasion les fidèles étaient traduits en justice et le seul moyen d'être acquitté était la conversion à Mahomet. Mais les nouveaux martyrs, comme ceux des premiers siècles du christianisme, dédaignant les supplices et la mort, luttaient héroïquement pour la foi, donnant ainsi aux occupés la force nécessaire pour patienter et attendre, dans la foi, la liberté. Des témoins grecs et étrangers ont décrit ces luttes héroïques des nouveaux martyrs. Leur martyre a cons-

titué l'expression de la force du christianisme au cours des derniers siècles, et a donné la preuve formelle que l'Orthodoxie continuait sa route spirituelle, tracée beaucoup plus avec le sang que sur le papier.

On ignore aujourd'hui les noms et le nombre des saints et des martyrs des derniers siècles. Sous l'occupation turque un très grand nombre de martyrs jaillirent du sein de l'Hellénisme ; ils furent torturés, étranglés, assassinés dans des souffrances effroyables parce qu'ils n'acceptaient pas de renier le Christ. L'historien Spyridon Tricoupis écrit que, durant l'année 1821, « dix mille chrétiens ont été sacrifiés » et Nectarios de Jérusalem : « Il n'est pas de ville ou de pays où le sang des Orthodoxes ne soit versé pour la foi ». Sous l'occupation, plusieurs martyrologes furent publiés.

Pendant ce temps, les relations entre l'Eglise d'Occident et l'Eglise orthodoxe d'Orient sont demeurées inchangées. Le rêve de la soumission de l'Eglise orientale à celle d'Occident n'a pas cessé d'exciter l'esprit romain de possession. L'occupation turque de Byzance a été considérée par les Papes comme une excellente occasion pour la réalisation de leurs desseins. Ayant échoué avec l'utilisation de moyens politiques, ils ont opté pour le prosélytisme. Ils envoyèrent en Orient un grand nombre de missionnaires, surtout des Jésuites, qui, par différents moyens (fondations d'écoles et œuvres de bienfaisance), essayèrent de soumettre les Orthodoxes au Papisme. Néanmoins leurs efforts n'ont pas eu les résultats escomptés. Bien que maltraité, le peuple orthodoxe, fidèle à sa religion et ses traditions, est resté sourd à la voix des sirènes papistes. Seuls quelques Orthodoxes, les Uniates, reniant leur dogme, ont reconnu le Pape.

Les relations entre le Protestantisme et l'Orthodoxie, sont passées par plusieurs étapes. A l'époque du Patriarche Cyrille Loucaris de Constantinople, les Protestants ont pris contact avec les Orthodoxes. C'est à lui qu'on attribue la *Confession de foi* rédigée dans un esprit protestant et particulièrement calviniste. Cette œuvre a été très critiquée en Orient. Quelque temps après se produisit le premier contact avec l'Eglise anglicane.

Naturellement les Protestants n'ont pas manqué non plus d'avoir recours au prosélytisme qui commence à l'époque de Cyrille Loucaris et qui se manifeste par la fondation d'écoles, la publication de livres et la traduction de la Bible.

Sous l'occupation turque, bien que ces temps de malheur et d'oppression aient été peu favorables à la constitution et à l'expansion de la science théologique, l'Eglise a dirigé le mouvement spirituel et intellectuel de l'Orient hellénique orthodoxe. C'est la raison pour laquelle la littérature théologique est digne d'éloges, la culture revêtant la forme ecclésiastique et les auteurs étant pour la plupart des clercs.

Après la prise de Constantinople, nous rencontrons en premier lieu Gennadios Scholarios, patriarche de Constantinople, Matthieu Camariotis, Emmanuel de Corinthe, grand orateur de l'Eglise, — appelé Maximos quand il devint patriarche de Constantinople — et Emmanuel, grand titulaire du patriarcat. Leur activité théologique porte sur différents sujets mais elle revêt surtout un caractère apologétique, en particulier contre le Concile de Florence.

Au cours du XVI[e] siècle la lutte ne s'arrête pas pour la transmission du véritable esprit du christianisme. Deux moines, Maxime le Grec et Pacôme Roussanos ont travaillé à la vitalité spirituelle du peuple et à la conservation de l'esprit orthodoxe, le premier en Russie et le second en Orient.

On distingue également à l'époque du patriarche de Constantinople Jérémie II, les écrivains Théophane Notaras, Damaskinos Stouditis, Zacharie Mataphares et d'autres. Jean Zygomales et son fils Théodore se sont distingués dans la rédaction des fameuses *Réponses de Jérémie aux Protestants.* C'est à ce moment qu'a commencé l'examen des questions théologiques posées par le Protestantisme, sur la base de la littérature théologique des siècles précédents et de la tradition. Les *Réponses,* qui constituent une œuvre des plus importantes du XVI[e] siècle, expriment clairement le point de vue orthodoxe.

Nous devons citer également deux prélats crétois de ce siècle, Mélétios Pigas, patriarche d'Alexandrie et Maximos Margounios, évêque de Cythère. Tous deux prêchèrent la parole divine éternelle de manière étonnamment vivante et chaleureuse. Leur action et leur prédication furent par excellence apostoliques, illuminantes et vivifiantes.

Pendant le XVII[e] siècle la littérature théologique est plus riche ainsi que l'activité spirituelle car, d'une part, des grands

problèmes sont à résoudre par l'Eglise orientale, d'autre part la communauté hellénique de Venise exerce une influence énorme sur la renaissance de la culture grecque. L'archevêque d'Athènes Chrysostome Papadopoulos dit : « La nouvelle tendance théologique formée en face de Cyrille Loucaris se manifeste ; elle repousse toute influence de la théologie latine et cherche le libre développement de la théologie hellénique orthodoxe ». Cette tendance s'exprime chez deux patriarches Dosithée de Jérusalem et Mitrophanis (Critopoulos) d'Alexandrie qui ont rédigé de célèbres confessions de foi orthodoxes dans lesquelles on retrouve, donnée par la tradition de l'Eglise ancienne, la force nécessaire pour supporter la douleur et la souffrance.

A côté d'eux se trouve le prédicateur enflammé et moine Mélétios Cyrigos qui se tourne victorieusement contre les protestants.

C'est ainsi que la philosophie sera de nouveau porteuse de l'esprit orthodoxe, évangélique et traditionnel.

Cet esprit se développe davantage au XVIIIe siècle qui est celui de la grande littérature théologique et de la fondation d'écoles supérieures dans l'Orient orthodoxe dominé par les Turcs. Le sommet spirituel est tout à fait remarquable. Des prêtres cultivés étudient non seulement la théologie mais aussi les sciences physico-mathématiques et la philosophie. Tels sont Eugène Voulgaris, Nicéphore Théotokis et Chrysanthos Notaras qui professent et écrivent des ouvrages sur la physique, l'astronomie, la géométrie, etc. et introduisent de nouvelles méthodes scientifiques au Moyen Orient.

D'autres clercs théologiens se distinguent dans d'autres secteurs. Elie Miniatis, en tant que prédicateur inspiré, Nicodème l'Agiorite, Macarios Notaras et Athanase Parios, en tant que principaux auteurs de la Réforme. Cosmas d'Etolie répand dans la Grèce entière le témoignage de la charité, fonde des écoles et appelle le peuple à se convertir à un christianisme vivant, tel qu'on le trouve aux siècles passés.

Au XIXe siècle, la tradition orthodoxe se perpétue avec la même force malgré l'agitation et les discours menaçants du rationalisme venu d'Occident. Le grand événement de ce siècle

est la révolution pour l'indépendance de la Grèce. L'inspiration est donnée surtout par le clergé qui offre à l'autel de la foi des hécatombes de victimes parmi lesquelles le patriarche Grégoire V et d'autres hiérarques qui se sont faits tuer à Pâques 1821.

Après la libération de la Grèce, l'Eglise hellénique orthodoxe a été proclamée autocéphale en 1833. Quelque temps après elle a été reconnue par le patriarcat de Constantinople. Il en a été de même pour les Eglises de Serbie et de Roumanie.

La recherche théologique continua au XIX[e] siècle. En 1837 fut fondée la faculté de Théologie d'Athènes.

Constantin Iconomos d'Iconomon, Elie Vlachopoulos, Michel Galanos s'illustrèrent dans la prédication. Cosmas Phlamiatos, Christophe Panagiotopoulos (connu sous le nom de Papoulacos), Ignace Lambropoulos, Apostolos Macrakis, Eusèbe Mathopoulos sont connus par leur contribution à la théologie et la vie spirituelle. Ce dernier est à l'origine de l'activité chrétienne actuelle de l'Eglise grecque orthodoxe.



Nous avons vu en résumé quelques points caractéristiques de l'Eglise orthodoxe d'Orient. Malgré la diversité des conditions de chaque époque, les lignes de force sont restées les mêmes et l'esprit orthodoxe n'a pas changé. C'est la raison pour laquelle en Orient il n'y a pas eu de « Réforme » ou de « protestation » du type occidental. Il n'y a jamais eu de changement ni de corruptions. La tradition vivante a toujours régné, et la persévérance renouvelée en « la foi confiée aux Saints une fois pour toutes ». L'Orient orthodoxe, malgré toutes les péripéties, a conservé intactes les consignes de Jésus notre Sauveur.

Les témoins de toutes les époques «qui sont venus témoigner pour la vérité » ont aidé à cela. Ils ont fourni ce témoignage non seulement par leur enseignement mais aussi par leur vie et leur mort. Il est remarquable que les plus difficiles périodes aient compté de « pareils soldats dans les phalanges

du Seigneur ». Tous, ils témoignent que l'Orthodoxie est la vraie religion transmise depuis les Apôtres, couronnée par les fleurs de l'amour, de la sainteté et de l'héroïsme, en marche vers la rédemption et la déification, dynamique union de la parole et de la vie, de la contemplation et de l'action, du dogme et de la conduite morale, depuis le Golgotha jusqu'à nos jours.

Archimandrite Jean ALEXIOU

VISAGE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE

Notes et réflexions de voyage août-septembre 1961

Pourquoi ces notes de voyage dans une revue théologique ? C'est sans doute parce que celle-ci s'appelle « Lumière *et Vie* » et qu'il n'est de bonne théologie que dans l'attention à la vie[1], en même temps d'ailleurs que dans la prière. La prière unit la réflexion théologique à sa source divine et l'attention la relie à la vie. C'est pourquoi un voyage fait dans un esprit de pèlerinage peut être une excellente base à la réflexion théologique. Ecouter la Parole de Dieu et la Tradition puis aller voir les choses telles qu'elles sont, réfléchir, prier : voie royale à jamais fermée au théologien en chambre comme au voyageur sans bagage théologique, et aussi bien au voyageur cultivé et attentif, mais qui ne porterait pas en lui, comme un fer rouge, l'angoisse des questions posées à son christianisme...

---

1. On a justement reproché à la scolastique décadente de la fin du Moyen Age ce manque d'attention. « Descartes reprochait aux scolastiques de manquer d'attention aux problèmes, sûrs qu'ils étaient des solutions. Et c'était vrai... Une des causes du discrédit où tomba la scolastique est son orientation uniquement du côté d'en-haut et son éloignement presque rébarbatif pour toute science positive... Il y a... une grave erreur à perdre ainsi contact avec le réel vivifiant » (SERTILLANGES : *Le Christianisme et les philosophies*, Aubier, 1941, II, p. 7 - 8).

Au-delà du rideau de fer, l'U. R. S. S. offre l'occasion d'un double et passionnant pèlerinage. *Pèlerinage missionnaire* à l'écoute des questions posées au christianisme par l'idéal d'un monde nouveau à l'athéisme militant. *Pèlerinage œcuménique* à l'écoute de la question posée au monde catholique par l'Eglise orthodoxe et sa vitalité présente. L'une et l'autre démarches ne sont-elles pas dans la ligne des invitations pastorales et œcuméniques de notre Pape Jean XXIII ?

Or, les frontières de l'U.R.S.S. commencent à s'ouvrir. D'année en année, des groupes de touristes circulent, de plus en plus librement, semble-t-il. En 1961, l'Exposition française à Moscou en amènera davantage. Pourquoi ne pas saisir cette occasion providentielle de pousser un peu plus loin les explorations déjà faites en divers pays ? Avec un peu de chance j'ai pu m'insérer au milieu d'un de ces groupes de jeunes, tous chrétiens, où nous nous retrouvons à deux prêtres amis, munis des autorisations ecclésiastiques nécessaires et des pouvoirs requis à une présence pastorale auprès des voyageurs.

Tous nantis d'un bagage élémentaire de russe — langue belle mais difficile, que, par chance, plusieurs de nos compagnons parlent parfaitement — nous avons pendant plus de trois semaines parcouru 7.000 kilomètres à travers les Russies, d'Oujgorod d'Ukraine à Minsk en Russie blanche, d'Odessa sur la Mer Noire à Léningrad au bord de la Baltique, du majestueux Mausolée de Lénine et Staline au milieu de la Place Rouge, à l'humble tertre où repose, mêlé à la terre russe, le corps de Léon Tolstoï, à Iasnaïa - Poliana[2].

A travers mille notations et réflexions inspirées par de nombreuses rencontres avec des athées et avec des croyants appartenant à tous les échelons de la hiérarchie, tirant la leçon d'une présence cordiale à la vie de l'Eglise orthodoxe, avec

2. Ces précisions étant données sur l'ampleur de ce voyage qui nous fit stationner dans une dizaine de villes, je signale que volontairement je ne donnerai par la suite (sauf pour trois très grandes villes) aucune précision de lieu ou de date. De même, les prénoms donnés à l'occasion sont fictifs. Mais, pour le reste, la fidélité totale des observations et des propos a été respectée.

quelques gestes à la résonance profonde, j'ai cru voir s'éclairer quelque peu la zone des facteurs non théologiques de la réunion des chrétiens. Et en même temps, peut-être, perçu la morsure de quelques questions capitales.

Points de repère

Commençons par prendre quelques points de repère[3].

On connaît l'origine de la Sainte Russie : en 988, Wladimir est baptisé à Kiev, et son peuple avec lui. Evangélisée par Byzance, la Russie se trouve naturellement entraînée dans le schisme oriental. En 1441, une éphémère union avec Rome est proclamée, mais n'a pas de lendemain. Par la suite, l'Eglise Russe s'organise d'une manière autocéphale et, après la prise de Constantinople, en 1453, Moscou se considère comme la troisième Rome.

L'histoire raconte aussi les vicissitudes intérieures de l'Eglise Russe : la réaction traditionaliste aux réformes du Patriarche Nikon et le schisme du Rascol, au XVII[e] siècle, détachant de l'Eglise officielle une masse de « vieux croyants » qui persiste jusqu'à nos jours. Elle nous enseigne encore les difficultés de l'Eglise et du pouvoir : en 1721, Pierre le Grand abolit le Patriarcat qu'il remplace par le Saint Synode. Quarante ans plus tard, en 1764, la Grande Catherine II supprime plus de la moitié des monastères du pays.

Surtout, l'histoire nous révèle les conséquences dramatiques de la Révolution d'octobre 1917. Séparée de l'Etat, l'Eglise devient bientôt hors la loi : entre 1923 et 1926, une cinquantaine d'évêques sont fusillés ou meurent en déportation. La persécution coûte la vie à plusieurs milliers de prêtres et un beaucoup plus grand nombre encore est l'objet de vexations diverses. Après la mort du Patriarche Tykhon (dont l'élection avait été autorisée par Kerensky, en août 1917), le Métropolite

3. Pour une histoire rapide de l'Eglise orthodoxe russe, on peut lire Jean MEYENDORFF, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil, 1960, ch. VI et VII.

Serge, dut se contenter du titre bizarre de remplaçant du *Locum-tenens* et gouverna tant bien que mal l'Eglise. Arrêté en 1926, libéré en 1927, il proclama son loyalisme à l'égard du Gouvernement et essaya de sauvegarder en Russie les éléments d'une Eglise, en un temps où les édifices du culte étaient convertis en musées antireligieux, où les séminaires et les monastères étaient fermés et où une intense propagande athéiste projetait d'en finir avec la foi chrétienne en une génération. Alors que la Constitution de 1918 assurait aux citoyens « la liberté religieuse » et « la liberté de propagande religieuse et anti-religieuse », une modification de 1929 précisa qu'il n'existerait plus qu'une « liberté de confession religieuse » (sans propagande religieuse). Et la Constitution de 1936, toujours en vigueur, se borne à assurer aux citoyens « la liberté des *cultes* religieux et de *propagande* anti-religieuse » (paragraphe 124)[4].

Mais on sait qu'au cours de la seconde guerre mondiale les choses changèrent. Au premier jour de l'Invasion allemande (22 juin 1941), le Métropolite Serge adresse un message patriotique au peuple russe et, corrélativement, la persécution s'atténue. Des évêques sont libérés de prison. Le Métropolite Serge est reçu par Staline et obtient l'autorisation d'organiser des élections patriarcales au cours desquelles il est lui-même élu Patriarche. En 1945, un « Conseil pour les affaires de l'Eglise orthodoxe russe auprès du Conseil des Commissaires du Peuple de l'U. R. S. S. » est institué, présidé par G. G. Karpov. Avec la marque d'une apparente bonne volonté réciproque, le délégué du Gouvernement et le délégué du Patriarcat (Métropolite Nicolas) négocieront, au lendemain de la guerre, une certaine réorganisation de l'Eglise russe. L'historien œcuménique note avec une infinie tristesse que, d'un commun accord, ils décident d'incorporer à l'Eglise orthodoxe toutes les communautés uniates[5].

---

4. J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 120.

5. L'orthodoxe Meyendorff le note honnêtement (*op. cit.*, p. 101).

Un ouvrage publié en 1958 par les éditions du Patriarcat de Moscou et traduit en plusieurs langues[6] nous offre un tableau optimiste de cette reconstitution : soixante-treize Ordinaires (sept Métropolites, trente-sept Archevêques, vingt-neuf Evêques), soixante-neuf monastères, huit séminaires et deux écoles supérieures de théologie. L'ouvrage qui, dans son chapitre historique, passe étrangement sous silence la période des persécutions, et proclame que la situation de l'Eglise est maintenant beaucoup plus libre qu'elle ne l'était du temps des Tsars, s'efforce de peindre la situation d'une Eglise en plein essor. Divers recoupements nous permettent de supposer qu'il y a, alors, quelque 35.000 prêtres, au service de 20.000 paroisses où l'on compte encore, peut-être, de trente à cinquante millions de fidèles, pour une population totale de quelque deux cents millions.

J'ai dit en 1958, car cette année-là marque le commencement d'une époque de durcissement : nouvelle intensification de la propagande anti-religieuse, brimades administratives diverses.... L'atmosphère se tend à la fin de l'année 1959, lorsque le Patriarche Alexis (qui a succédé en 1945 au Patriarche Serge) excommunie solennellement Ossipov, pour avoir « publiquement blasphémé le nom de Dieu », au moment où l'ancien professeur de l'Académie de théologie de Leningrad venait d'apostasier bruyamment son christianisme. Au début de 1960, le Métropolite Nicolas démissionnait « pour raisons de santé », en même temps que le ministre des Cultes, Karpov laissait place à un nouveau fonctionnaire apparemment plus brutal : V. A. Kourojedov. Le remplaçant de Nicolas sera le Métropolite Nicodème, âgé alors de trente et un ans. Par la suite, des communiqués laconiques mais convergents des journaux et revues laissent entendre que de nombreuses églises sont fermées, en particulier en Ukraine, et que l'on commence à brimer et à fermer monastères et séminaires...

Et pourtant, au début de l'année 1961, paraît l'ouvrage

---

6. *L'Eglise orthodoxe russe,* Ed. du Patriarcat de Moscou, 1958. On peut se procurer l'édition française auprès de l'exarque de Moscou, Son Eminence Nicolas, 26 rue Péclet, Paris 15e.

d'un historien français, sur la vie religieuse en U. R. S. S.[7], où l'auteur après avoir rencontré, d'une part des représentants officiels de l'athéisme, d'autre part des dignitaires du clergé et des Supérieurs de monastères, conclut avec ces derniers à la liberté et à la prospérité de l'Eglise.

Qu'en est-il donc ?

Découverte des grandes villes

A première vue, on n'a pas tort de dire que les églises sont pleines. Nous arrivons à *Kiev* à l'heure des premières Vêpres de la fête de la Transfiguration. Nous nous engouffrons dans la cathédrale Saint-Wladimir. L'église est remplie. Quelques hommes ; des femmes surtout, en général assez âgées. Quelques rarissimes jeunes. Pas un enfant. Suivant la tradition, on chante successivement les Vêpres puis les Matines. Deux chorales aux voix magnifiques répondent aux prêtres ou alternent entre elles. Nous sommes instantanément pris par l'extraordinaire ambiance religieuse, et mêlons nos voix à celles de l'assistance pour reprendre les interminables : « *gospodi poumiloï* » (Seigneur, ayez pitié de nous). Commencé à six heures du soir, l'office ne se terminera que vers neuf heures par la lente procession de toute l'assistance qui vient successivement baiser une sainte icône, se faire signer le front par le célébrant, et recevoir un petit morceau de pain bénit.

La cathédrale est pleine, mais il y a seulement six églises orthodoxes pour la ville de Kiev, et la ville a plus d'un million d'habitants... Aucune église catholique : la cathédrale catholique est en réparations depuis quatre ou cinq ans mais ce chantier de réparations semble lui-même abandonné...

---

7. Constantin de GRUNWALD, *La vie religieuse en U. R. S. S.*, Plon, 1961. Sur la religion en Russie, plusieurs ouvrages ont paru depuis deux ans : A. WENGER, *La Russie de Khrouchtchev*, Centurion, 1960 ; Bernard FERON, *Dieu en Russie soviétique*, Témoignage chrétien, 1961. On pourra aussi consulter le chapitre « Religion » (p. 187-208) de l'ouvrage très documenté de Klaus MEHNERT, Plon, 1960. Plus modeste, mais excellente, la brochure de « Pax Christi » : *Rencontre des hommes, rencontre des cultures :* Fascicule n° 11 : *La Russie.*

Sur la rive du Dniepr s'étagent les coupoles de la fameuse Laure, le plus ancien monastère de la Russie, fondé au XIe siècle par saint Théodose. L'an dernier, la Laure supérieure était fermée « pour réparations ». Toutefois la Laure inférieure, bâtie sur les grottes mêmes où prièrent les premiers ascètes rassemblés par saint Théodose, était encore ouverte. La jeune fille russe qui nous guide nous assure que la situation est toujours la même, mais que le temps nous manque ce soir pour aller visiter cette Laure inférieure. On nous a déjà dit dans d'autres villes d'Ukraine que la Laure tout entière était fermée. Nous insistons pour la voir. Nouveau refus : c'est trop loin, il est trop tard, les chemins sont mauvais. Et, finalement : « En tout cas, moi, je ne vous y conduirai pas ». Nous décidons d'y aller seuls. Evidemment, nous trouverons porte close. Un avis placardé sur la porte signale qu'en liaison avec des éboulements du sol et l'état avarié des grottes, l'entrée du monastère est interdite. Mais les maisons attenantes sont remplies de locataires qui ne semblent craindre aucun danger...

Si la « persécution » règne ici, c'est une persécution « administrative ». Aucun « officiel » ecclésiastique ou gouvernemental n'y fera jamais allusion. Mais le petit peuple, au hasard des rencontres, nous répétera qu'il n'est pas dupe. On nous raconte la fermeture de l'église Saint-André à la fin du mois de mai dernier. Lorsque l'avis fut donné de la fermeture de l'église, un groupe de fidèles décida, par un geste inusité, de l'occuper en permanence. Pendant plusieurs jours et plusieurs nuits (trois ? cinq ?... : là les témoignages oraux divergent), ils se relaient. Finalement, après une dernière sommation, la police les chasse et en garde un certain nombre pour les enfermer qui, nous a-t-on dit, dans des prisons, qui dans des maisons de fous...

Nous sommes allés, à deux, à la Laure supérieure. Nous réussissons à franchir des portes et, dans un bureau, une jeune femme nous accueille aimablement. Elle nous confirme la fermeture pour cause de réparations : « *Zakrit, ... rimont...* » : fermé, réparations. Elle nous permet de photographier autant que nous voulons les merveilleuses coupoles. Il semble qu'elle fasse effort pour que soient favorablement impressionnés ces

touristes étrangers. Elle insiste sur le fait que d'autres monastères sont ouverts. Mais lorsque nous demandons leurs adresses exactes pour les visiter, il est extraordinairement difficile d'avoir des précisions. Nous insistons implacablement, jusqu'à la mise en demeure souriante. Finalement, avec un haussement d'épaule (« Si vous tenez à voir des vieilles religieuses... »), elle nous donne l'adresse du monastère de Pokrovski. Mais il s'avèrera très difficile de visiter le couvent de Pokrovski : il faut une permission du Métropolite...

Attenant à ce dernier monastère, une église entr'ouverte, où l'on célèbre une liturgie. Elle est remplie de fidèles (toujours le même genre d'assistance) qui, à la sortie, s'égaillent dans les jardins. Au milieu d'eux un moine âgé passe. Je lui demande quelques renseignements sur cette église et ce monastère. Il me répond qu'il n'est pas d'ici, mais de la Laure qui vient d'être fermée. Lorsque je lui demande où il est maintenant, et où sont les autres moines, il me regarde avec un mélange de tristesse et de malaise et, sans dire un mot, fait un grand geste évasif et s'en va...

Visite du cimetière de Beikovo. Ornées de croix au bas du cimetière, les tombes, à mesure que l'on monte, deviennent de plus en plus païennes. Les petites pyramides rouges surmontées d'une étoile rouge dominent. Au milieu du cimetière, une chapelle (l'une des six églises de la ville) ; nous entrons, au moment où se déroule une cérémonie de sépulture impressionnante. Le mort dans son cercueil découvert, entouré de fleurs, le front ceint d'une inscription que viendront baiser tout à l'heure, tour à tour, les membres de la famille et les amis, est au milieu de l'église. Le prêtre et ses assistants célèbrent la liturgie où tout respire la paix chrétienne. Le cercueil ne sera fermé qu'après une dernière bénédiction au moment d'être glissé dans la tombe, après avoir été porté sur l'épaule au long des allées du cimetière.

Mais, à l'autre bout du cimetière, retentissent les accents d'une fanfare : chants funèbres qui accompagnent un enterrement athée.

Nous sommes à *Léningrad.* Bien que ce soit le jour de la fermeture, on me laisse visiter le Musée d'histoire des religions (c'est-à-dire le Musée antireligieux) installé dans la cathédrale de Kazan, au bord de la grande artère de la ville, la perspective Nevski. Thème du musée : la religion chrétienne est la suite des mythologies antiques. Comme elles, elle est maintenant dépassée par l'histoire, contredite par la science...

La *Nevski prospekt* nous mène sur les bords de la Néva, où nous trouvons une autre marque du visage athée de la Russie : la première des fameuses « maisons des mariages ». Sans difficulté, nous entrons à quelques-uns avec les invités d'un des nombreux mariages qui se succèdent, très heureux de nous faire admirer la cérémonie. L'ensemble est assez décevant. Entre les morceaux de musique qui ponctuent le court séjour dans la grande salle aux dorures bourgeoises, le discours de la fonctionnaire déléguée (debout derrière une majestueuse table surélevée, comme une prêtresse officiant face au peuple) est un assemblage de bons conseils, sans grande allusion à la mystique d'un monde socialiste à construire...

Et, non loin de là, nous retrouvons la vraie liturgie. Nous sommes dans le temps de l'Octave de l'Assomption. Dans l'église de la Transfiguration, un grand portique de fleurs se dresse au-dessus de l'icône de la Vierge. Dehors, des femmes — plusieurs sont jeunes — viennent vers l'église les bras chargés de bouquets. Mais il faut dire qu'à Léningrad il n'y a pas une église pour 200.000 habitants...

Au milieu de la ville subsiste l'église catholique latine avec son vieux curé de soixante-quinze ans et son jeune vicaire de trente ans, tous deux originaires des pays Baltes. Elle réunirait une petite communauté de quelque dix mille fidèles...

J'ai voulu visiter le séminaire orthodoxe. Il est installé au sud-ouest de la ville, à proximité de la Laure Nevski. Une femme m'y accompagne, expliquant avec force gestes que, de tous les bâtiments, prairies et jardins qui appartenaient à l'église, une toute petite partie seulement abrite maintenant, conjointement, le séminaire et l'Académie de théologie... Je visite le séminaire avec l'un des professeurs. Ils sont là quatre professeurs anciens,

avec une dizaine de jeunes professeurs adjoints, et quelque cent-soixante élèves. La bibliothèque, l'une des meilleures de l'Eglise russe, compte environ deux cent mille volumes. Très peu d'auteurs français. Aucune revue française parmi la vingtaine de revues actuellement en cours d'abonnement. Quelques livres œcuméniques pourtant, au milieu desquels se détache, avec sa grande couverture jaune, la liturgie de Taizé. Actuellement les élèves sont en vacances. Au séminaire, le régime des études est le suivant : après deux ans d'études, on peut être ordonné diacre et, après quatre ans, prêtre. Pour ceux qui continuent les études après le séminaire, dans une des deux Académies de théologie (Léningrad et Moscou), il y a place pour quatre années d'études. On peut soutenir une thèse de théologie trois ans après la fin de l'Académie. L'emploi du temps général est le suivant : la journée commence par une liturgie à laquelle assistent chaque jour, à tour de rôle, des groupes de séminaristes, puis une prière commune réunit tout le monde. La journée comprend environ six heures de cours et trois heures de liberté au cours desquelles on peut sortir en ville. Chaque soir, le groupe de jour chante l'office du soir. Il existe également une formation par correspondance, incluant trois stages de dix jours par an, qui a déjà assuré l'instruction de plusieurs centaines d'élèves.

Etrange pays. Apparemment, dans ce séminaire, rien ne laisse soupçonner que nous soyons ici au milieu d'un pays en proie à une persécution : aucune allusion n'y sera faite, mais nous parlons tranquillement de l'organisation de la maison, de la liturgie, voire de la prochaine assemblée du Conseil œcuménique à New-Delhi.

A part moi, pourtant, je pense au drame qui s'est passé ici, il y a deux ans, au moment où l'un des professeurs de cette Académie de théologie, Ossipov, quitta l'Eglise en une retentissante apostasie, s'attirant la spectaculaire excommunication du patriarche Alexis[8]. Professeur d'Ancien Testament à l'Académie de théologie, Ossipov quitta l'Eglise officielle à la rentrée de septembre 1959 après, raconte-t-il, de longues années de

8. Cf. A. Wenger, *op. cit.*, p. 83 ss.

lutte. Il fit le dernier pas après une violente discussion avec ses collègues sur la question de savoir s'il fallait montrer aux élèves, pour les discuter avec eux, les articles récents de la littérature anti-religieuse attaquant la Bible et l'histoire primitive de l'Eglise. L'ensemble des professeurs refusaient. L'enseignement apparut alors à Ossipov étrangement désuet, sans apologétique valable ; l'atmosphère lui devint irrespirable et il rompit avec l'Eglise. Défaillance ?... Crise d'âme ?... Dénouement d'un scénario bien monté dans la ligne des histoires que l'on raconte d'incroyants qui tentent de faire leurs études ecclésiastiques et de se faire ordonner prêtres pour pouvoir ensuite exploiter l'Eglise et l'affaiblir par une apostasie simulée ?[9]... Prise de conscience d'une impossibilité pour l'Eglise orthodoxe de faire face aux problèmes posés par le monde nouveau et de répondre à ses questions ? Qui le sait...



C'est dimanche. Nous sommes à *Moscou*. Dans le tram, une vieille femme nous regarde avec intérêt depuis qu'elle a compris que nous allions dans l'église de l'ancien couvent de Novodièvitchi. A l'arrêt, elle nous guide vers l'église archi-comble, dans laquelle nous avons mille peine à nous glisser jusque vers le milieu de la nef. Comme toujours l'office dure de 6 à 9 heures du soir : encensement des saintes icônes, chants à l'iconostase ; puis on déploie un tapis jusqu'au milieu de l'église, où s'installent les prêtres, diacres et chantres. Nous sommes tout près d'eux. Une femme interrompt sa prière pour considérer notre groupe de touristes et vient aimablement, mais fermement, nous faire rectifier la position : il faut se tourner

---

9. C'est le thème du saisissant roman de Luc ESTANG, *L'interrogatoire*, Seuil, 1957. Il est évidemment difficile de se faire une idée de la réalité des faits à ce sujet. J'ai rencontré naguère un Supérieur de séminaire d'une démocratie populaire qui m'a expliqué comment il avait démasqué un « mouton » parmi ses élèves. Il est certain qu'en Russie, on rencontre de-ci, de-là, des séminaristes en situation assez étrange, ayant terminé leurs études sans être appelés aux ordinations. Lorsqu'on les interroge, ils répondent qu'ils attendent parce que l'on n'a pas besoin, actuellement, de prêtres.

vers l'autel... il ne faut pas croiser les bras (ce qui, en effet, est ici le signe de l'indifférence, l'attitude de l'athée qui vient observer sans participer), il faut faire le signe de croix comme les Orientaux et en joignant les trois premiers doigts de la main droite...

J'assiste à une partie de la liturgie dans une petite église, au-delà de la Place Rouge et de la Moskowa, où chante l'une des meilleures chorales de la ville. Un évêque nouvellement sacré officie. Comme toutes les autres, l'église est pleine. Au fond de l'église, sagement alignés les uns à côté des autres, des enfants nouveau-nés attendent leur Baptême, entourés de leurs parents, des parrains et marraines et de la famille. Une des rares occasions qui me fut donnée de voir des enfants et des jeunes gens à l'église.

J'ai pu célébrer la Messe à Saint-Louis-des-Français, aussitôt après la Grand'Messe à laquelle assistaient un nombre important de Français séjournant à Moscou pour le temps de l'Exposition. Nous retrouvons le cadre familier de nos messes chantées, mais quinze jours de présence en Russie nous ont tellement dépaysés que notre liturgie latine paraît maintenant presque étrange.

A deux pas, la Place Rouge où piétine pendant des heures la foule des visiteurs du Mausolée de Lénine et Staline. Au-delà du mur du Kremlin, brillent les coupoles des églises de l'Annonciation, de l'Assomption, de Saint-Michel... dans lesquelles la même foule se retrouve, silencieuse, devant les prestigieuses iconostases des cathédrales devenues musées. Et, bornant la Place Rouge au sud, musée elle aussi, l'extraordinaire église du bienheureux Basile avec la singulière harmonie de ses tours dissymétriques aux bulbes multicolores...

Lundi 28 août : c'est la fête de l'Assomption pour l'Eglise orthodoxe. Nous la célébrerons à Zagorsk, la célèbre Laure de la Trinité Saint-Serge[10], le plus fameux des monastères russes,

---

10. Sur saint Serge, on connaît l'excellent ouvrage de Pierre KOVALEVSKY : *Saint Serge et la spiritualité russe*, Seuil, Coll. Maîtres Spirituels, 1958.

un moment centre religieux et national du pays. Des milliers de fidèles de tous âges s'entassent dans la cathédrale de l'Assomption refluant par les portes autour des nefs trop petites. Le Métropolite Nicodème officie. A la fin de la cérémonie, le Patriarche Alexis donne une solennelle bénédiction et la foule se disperse dans l'atmosphère traditionnelle de tous les pèlerinages : rassemblements par petits groupes, dévotion à la Fontaine miraculeuse et au Tombeau de Saint-Serge, déjeuner sur l'herbe avec ses provisions... Impression de ferveur, de splendeur, de liberté...

Et pourtant, toujours, je cueille les confidences du petit peuple : de nouveau, l'Eglise est persécutée... On s'ingénie à contrarier l'entrée des séminaristes dans les séminaires... De nouvelles mesures financières entravent le recrutement des chantres pour la liturgie... Des extrémistes essaient parfois de saboter les cérémonies religieuses ; ils ont été jusqu'à attaquer le Patriarche... et, ajoute-t-on, tout cela se fait sans qu'on le dise, sans qu'on le sache. Et pour conclure : « Quand vous serez revenus en France, racontez cela, et faites prier pour nous... »

J'ai été longuement me recueillir auprès du tombeau de saint Serge.

Rencontres au hasard des petites villes sans nom

Au fil des jours, nous avons circulé à travers les petites villes et cherché à saisir, à travers mille contacts, la vie de l'Eglise orthodoxe.

Toute *communicatio in sacris* étant écartée, nous avons assisté à des liturgies, parlé avec des prêtres, avec des fidèles. Comment transcrire ces conversations avec tous les représentants de tous les degrés de la hiérarchie, de l'épiscopat au diaconat, qui furent tellement émouvantes ?

La liturgie se termine dans l'église de X. Devant l'iconostase, nous allons, mon ami prêtre et moi, saluer les prêtres orthodoxes. Nous parlons fraternellement avec eux. Aucune allusion, ni d'un côté ni de l'autre, à la question de l'Unité Chrétienne. Il s'agit seulement du christianisme, de la prière,

de l'union fraternelle de tous les chrétiens, de l'Eglise universelle. Nous nous embrassons avant de nous quitter. Nous nous arrêtons un instant sur le parvis. Des fidèles sont là qui font le geste traditionnel de demande de la bénédiction : ils étendent les deux mains ; le prêtre les bénit et pose ses propres mains sur les leurs ; les fidèles alors lèvent leurs mains pour porter à leur bouche les mains du prêtre qu'ils baisent avec respect. Le plus âgé des prêtres présents nous rappelle alors et, nous désignant aux fidèles, il leur déclare : « Ce sont là deux prêtres qui viennent de France, deux prêtres catholiques ; vous pouvez aussi leur demander de vous bénir ». Il n'est pas question d'hésiter un instant. Avec une intense émotion, nous bénissons ces frères chrétiens. Bien au-delà d'un geste sentimental, ne sommes-nous pas là en train de poser des gestes prophétiques de l'Unité Chrétienne ?

Dans le baptistère de l'église de N. les prêtres procèdent au baptême de quatre petits enfants. L'un d'eux est de la paroisse, mais les trois autres viennent de loin : la famille de l'un d'eux a fait plus de mille kilomètres et profité d'un voyage pour venir le faire baptiser ici. Symbolisme puissant du baptême par immersion : l'enfant tout nu est plongé dans l'eau ; de sa main remplie d'eau, le prêtre l'asperge trois fois sur la tête, l'enveloppe d'un vêtement blanc et le rend à sa mère tout ruisselant des eaux du Baptême, pendant que les chantres scandent les chants admirables de la liturgie baptismale...

Le hasard bien inspiré d'une erreur d'itinéraire nous amène près d'un monastère rempli d'une foule nombreuse de pèlerins. Pendant une heure, avant que l'on nous fasse rebrousser chemin, nous pouvons bavarder avec la foule des pèlerins : foule paysanne, venue des petits villages alentours et stupéfaite d'apprendre que ces lointains touristes ont la foi. Alors viennent spontanément les confidences : depuis quelques mois, on recommence à fermer les églises. Et ils enchaînent la même touchante litanie : « Racontez cela quand vous serez revenus chez vous, et faites prier pour nous... ».

Aujourd'hui, conversation tout-à-fait typique au hasard du passage dans une petite église. Je parle un moment avec le

prêtre, tandis que deux des nôtres, laïcs, engagent la conversation avec deux hommes qui sont apparemment au service de l'église. Quand nous nous retrouvons, en sortant, et mettons en commun le butin de nos conversations, nous nous apercevons que nous avons, évidemment, parlé des mêmes choses mais que nos interlocuteurs n'ont pas du tout donné les mêmes réponses. Pour le prêtre, il y a encore beaucoup d'églises ouvertes, et il n'y a pas de problème... Pour les laïques, — et ils se reprennent à plusieurs fois pour mettre en commun leurs souvenirs, en comptant sur leurs doigts — il y a de moins en moins d'églises ouvertes et la persécution recommence...

Aujourd'hui, j'ai lié conversation avec Olga qui me guide à travers les rues d'une ville. Elle a bien voulu me conduire dans des librairies pour acheter un certain nombre d'ouvrages antireligieux (en particulier, le *Spoutnik athéiste,* manuel athée dont les illustrés hors-texte sont de la meilleure veine qui a inspiré les expositions antireligieuses), puis elle m'emmène à la cathédrale. Elle n'y est entrée qu'une seule fois, me dit-elle, au cours d'une excursion. Elle m'attend discrètement près de la porte tandis que je vais prier. Dans l'église, comme presque toujours lorsqu'il n'y a pas d'office et que l'édifice n'est pas fermé, des femmes vont et viennent, lavant les dalles du sol, ou nettoyant les icônes. Nous commençons à parler, mais mon vocabulaire russe est trop court et d'un signe je demande à Olga de venir faire l'interprète. Avec la plus grande simplicité, la jeune athée traduit notre conversation chrétienne. Lorsque nous sortons, elle m'avoue, avec gêne, qu'elle ne connaît pas la religion : « On ne nous en parle jamais... ».

Tous les athées que j'ai rencontrés — je n'entreprends pas ici de résumer les nombreuses conversations que j'ai pu avoir avec eux — ont facilement accepté le dialogue, et l'ont continué, même lorsqu'au bout d'un moment ils ont su qu'ils avaient à faire à un croyant et, qui plus est, à un « *sviatchennik* » (prêtre). Ils étaient seulement extraordinairement étonnés et parfois même visiblement bouleversés de constater que celui qui leur parlait unissait apparemment ces deux réalités incompatibles : la science et la religion. Cette incompatibilité,

en effet, est un des principes les plus fondamentaux du marxisme. Et ce n'est pas sans souffrance que l'on croit constater que — rançon de la persécution ou inattention aux problèmes — l'Eglise orthodoxe n'est guère soucieuse de répondre à l'objection.

Je pense à ma conversation avec Iouri : « Aucun homme intelligent ne croit ici, dit-il. Ceux qui sont dans les églises, regardez-les : ce sont les vieilles femmes, les ignorants ». Il m'explique que sa mère a la foi, qu'elle a essayé d'envoyer vers lui des croyants pour le ramener à la foi. « Mais, dit-il presque avec tristesse, c'étaient tous des ignorants, ne sachant rien de la science... ».

Je lui demande s'il a vraiment trouvé dans son système la réponse aux problèmes posés par la vie et le sens de la vie. Sa réponse est franche et résume bien une attitude non dépourvue de grandeur : « Je ne veux pas vous cacher que, souvent, j'éprouve de l'angoisse... parce que je me pose des questions auxquelles la science ne répond pas maintenant... Mais j'aime mieux rester dans mon angoisse et dans la science qui cherche la vérité que de me consoler artificiellement en m'aveuglant avec la religion comme avec un opium... ».

A lui comme à d'autres, je n'ai pu que répondre : « Si la religion était ce que vous pensez qu'elle est, certainement moi-même je n'en serais pas... mais la religion est autre chose, et est l'amie de la science... ». Mais il m'a répondu : « Ici, aucun prêtre, aucun croyant n'est pour la science... ».

Partout, j'ai parlé fraternellement avec les prêtres orthodoxes. Comme par un accord spontané, nous n'avons pas fait allusion à la séparation de nos Eglises. Nous n'avons parlé que de ce qui nous unissait. Nous nous sommes promis l'assistance de nos prières. C'est dans l'expérience de ces contacts que se vérifie concrètement cette évidence que la meilleure manière d'exprimer la situation de l'Eglise orthodoxe par rapport à nous est de dire que ses fidèles ont exactement la même foi que nous, avec simplement un décalage dans le développement.

Comme le remarquait un jour le Père Bouyer[11] : après tout, en ce qui concerne le seul point dogmatique qui nous sépare vraiment, l'autorité et l'infaillibilité du Pape, les Orthodoxes sont dans la situation où étaient encore nombre de catholiques romains il y a quelques siècles...

Peut-être pourrait-on flairer, à la longue, toutefois, une nuance dans l'accueil du clergé jeune (ordonné après la Révolution), et celui des prêtres plus âgés formés avant la Révolution. C'est auprès de ces derniers que nous avons souvent trouvé l'accueil le plus chaleureux. Nous n'oublierons jamais, mon camarade prêtre et moi, l'une de ces conversations. L'interlocuteur était un beau vieillard rayonnant d'une sérénité et d'une douceur toutes surnaturelles. Nous laissant un instant, il alla chercher dans son église deux vénérables icônes et les déposa dans nos mains. Après les avoir vénérées, nous fîmes le geste de les rendre, mais il nous expliqua qu'il entendait bien nous les donner. Il nous demandait de les prendre, de les rapporter en France et de prier pour la Russie. Nous avons emporté, comme des trésors, nos précieuses icônes, chargées d'un lourd message œcuménique. Il ne manqua même pas à cette rencontre le sceau du mystère : au moment où nous allions le quitter, le grand vieillard au regard doux et mystique de saint staret nous fit une dernière confidence qui voulait être une explication et qui commençait ainsi : « Cette nuit, j'ai fait un rêve étrange : j'ai rêvé que je recevrais ce matin la visite de deux... ».

Et l'Eglise catholique ? Dans les trois Républiques visitées (Grande Russie, Russie blanche, Ukraine), l'Eglise catholique ne compte guère actuellement qu'une dizaine de prêtres : une demi-douzaine en Ukraine, deux à Léningrad et, à Moscou, le curé de Saint-Louis-des-Français, auquel on peut ajouter le prêtre catholique étranger autorisé à résider à Moscou pour le service religieux des ambassades et qui est traditionnellement un américain parlant français (depuis trois ans

---

11. Cf. interview par Jean PÉLISSIER, dans *La France catholique* du 21 janvier 1955.

le Père Dion, qui vient d'être remplacé, à l'expiration de son visa, par un autre américain, le Père Richard).

Du clergé catholique oriental, nombreux naguère dans l'Eglise uniate, officiellement, tous les représentants sont devenus Orthodoxes, sinon de gré, du moins de force. On nous a confirmé — et tel guide marxiste s'en est fait l'écho — que de nombreux fidèles catholiques uniates étaient, dans le fond de leur cœur, et même en le proclamant à l'occasion, restés fidèles à l'Eglise de Rome.

Quelques-uns de ces prêtres uniates, très rares, semble-t-il, ont catégoriquement refusé de rejoindre les rangs de l'Eglise orthodoxe. Ils vivent actuellement hors-la-loi, et ne peuvent exercer leur ministère qu'en risquant tous les dangers d'une vie clandestine. Un hasard qui fut une chance me donna l'occasion inespérée de rencontrer l'un d'eux, qui vint lui-même au devant des prêtres catholiques, dont il avait appris fortuitement le passage. Nous n'avons parlé que quelques minutes. Je n'ai pas su même son nom. Il était jeune et décidé, sachant parfaitement les risques qu'il courait. Nous nous sommes donné une émouvante accolade et séparés pour ne plus jamais nous revoir, après la promesse d'une fervente prière. Réalité de l'Eglise des Catacombes sans laquelle une touche aurait manqué au tableau...

Certitudes et questions

Quelles conclusions tirer de ces observations et de ces contacts, dont les quelques traits réunis dans ces feuilles se sentent bien impuissants à exprimer la richesse ?

Concernant la situation de l'Eglise orthodoxe d'abord, il y a la certitude qu'elle est encore *vivante.* Quarante ans de persécution ne l'ont pas fait disparaître. Mais elle est, évidemment, dans une situation que nous avons beaucoup de mal à comprendre chez nous. Le moins mauvais point de comparaison serait sans doute celui de l'Eglise des premiers siècles, alors que sévissaient persécutions et vexations, sans que les chrétiens cessent de rester soumis aux autorités païennes pour tout ce qui n'était pas en contradiction avec leur conscience

de croyants. C'est pourquoi nous ne devons pas nous étonner que les « officiels », d'un côté comme de l'autre, observent un mutisme absolu dans la conversation, sur tout ce qui concerne les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Question de prudence, sans doute : l'indiscrétion, ou la simple maladresse de l'interlocuteur, risquerait de coûter cher au prêtre trop bavard. Mais, plus profondément, peut-être, question de convention tacite. Tout le monde sait bien que la règle du jeu pour un Etat Marxiste, c'est de pratiquer l'athéisme militant. Tout le monde sait bien que pour l'Eglise orthodoxe, la raison d'être, c'est la fidélité à l'évangile de Jésus-Christ. Sauf des cas exceptionnels, l'expression des griefs ne pourrait qu'envenimer les choses[12].

Parfois, cependant, la vérité éclate. Témoin ce discours extraordinaire du Patriarche Alexis lors d'un grand meeting pour la Paix, au Kremlin, les 15 et 16 février 1960. Membre du Comité Soviétique de la Paix, le chef de l'Eglise russe eut

---

12. On a pu remarquer l'extrême réserve du métropolite Nicodème à l'Assemblée du Conseil œcuménique à New-Delhi, en particulier dans sa conférence de presse. Cf. le résumé du *Service œcuménique de presse et d'information* (25 novembre 1961, p. 2) : « Selon l'archevêque Nicodème, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, décrétée en 1918 et confirmée en 1936, ne permet pas à l'Etat soviétique d'interférer dans les affaires de l'Eglise. Il n'y a donc pas lieu de se demander si le gouvernement soviétique a donné ou n'a pas donné son approbation à l'entrée de l'Eglise russe au Conseil œcuménique. Quant aux campagnes antireligieuses qui se déroulent en Russie, elles correspondent à une tradition ancienne dans ce pays ».

Les chiffres plus ou moins officiellement donnés à l'occasion de l'entrée de l'Eglise russe au Conseil œcuménique permettent une intéressante comparaison avec ceux de l'ouvrage, déjà cité, édité trois ans plus tôt par le Patriarcat :

— 1958 : 69 monastères, 8 séminaires, 2 académies de théologie (cf. *L'Eglise orthodoxe russe*, p. 80 et 105) ;

— 1961 : 40 monastères, 6 séminaires 2 académies de théologie (cf. *Service œcuménique*... 23 nov. 1961, p. 3).

Ajoutons qu'en 1914, il y avait 1500 monastères et 58 séminaires (cf. J. MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 105) et qu'en 1943, il restait 38 monastères (cf. C. DE GRUNWALD, *op. cit.*, p. 46) et aucun séminaire.

droit à la parole. Contrairement aux usages — et à toute attente — il fit l'apologie du christianisme, rappelant que l'Eglise a toujours été le fondement de la Paix, et que c'est le prophète Isaïe qui, bien avant l'appel du gouvernement, avait parlé de la conversion des épées en socs de charrue et des lances en faucilles[13].

Ce qui fait la force de l'Orthodoxie, c'est sans nul doute l'attachement à ses traditions, le ressourcement continuel à la liturgie, la permanence de ces éléments authentiques du patrimoine chrétien et de cette sainteté auquels Pie XI rendait naguère hommage en une image frappante, au moment où les émigrés russes s'installaient en Occident : dans les Eglises orientales séparées, disait-il, il y a de l'or ![14]

On aimerait pouvoir répondre à la question : combien sont-ils, au juste, à partager cette foi ? Combien sont-ils de croyants, en particulier dans ces campagnes impénétrables au voyageur ? Et quelle est la qualité de cette foi ? Y a-t-il vraiment un clivage de générations ?

En présence des foules qui emplissent les églises et qui sont surtout composées de gens âgés, on entend avancer un double élément de réponse. Les pessimistes argumentent en disant que les jeunes générations, élevées dans l'athéisme, ont perdu la foi et que les assistants actuels aux offices représentent la dernière génération chrétienne, qui bientôt s'éteindra, ne laissant subsister comme croyants que les rares tenants d'une certaine notion mystique et gnostique du monde qui, de l'aveu même des athées militants, subsisteront toujours, au moins sous la forme de quelques représentants[15]. Mais il y

---

13. Le Père Wenger a cité des extraits de ce discours extraordinaire dans *La Croix* du 8 février 1961. D'un seul coup, ajoute-t-il, l'Eglise apparaissait lavée de toutes les attaques... mais les mesures de rétorsion ne se firent pas attendre...

14. « Sait-on tout ce qu'il y a de précieux, de bon et de chrétien, dans ces fragments de l'antique vérité catholique ? Les parties séparées d'une roche aurifère sont aurifères elles aussi... » (*Allocution à la Fédération universitaire catholique italienne,* le 10 janvier 1927) (Cf. *La vie spirituelle,* 10 mars 1935, p. 143, note 1).

15. Cf. la déclaration de Kolonitski à Grunwald, *op. cit.,* p. 61.

a une explication plus optimiste et qui n'est pas absolument dénuée de valeur : certains, en effet, font remarquer que la profession de chrétien est, dans de nombreux cas, extrêmement contraignante dans la vie sociale et que l'âge des croyants correspond en gros à l'âge où les travailleurs ont droit à leur retraite (55 ou 60 ans) ; avant cela, pour des raisons que l'on ne peut qualifier de très courageuses, mais qui ont pour elles un bon nombre de circonstances atténuantes, beaucoup de gens seraient dans le cas d'être croyants, sans oser courir le risque de pratiquer.

D'autre part, ni l'amitié, ni la délicatesse œcuménique ne doivent nous empêcher de constater *les faiblesses et les limites* de l'Eglise orthodoxe russe dont la terrible situation depuis quarante ans est sans doute grandement responsable.

Ces limites, ce sont la faiblesse de son armature intellectuelle, son manque d'ouverture générale au monde moderne, certaines formes plus ou moins décadentes de la dévotion. Dans les églises, se mêlent curieusement l'authentique ferveur, le risque d'un certain esthétisme et telles habitudes de gestes rituels spontanés dont l'expression renouvelée nous gênait. Comment ne pas éprouver un certain malaise en imaginant la venue dans telle église d'un incroyant auquel toute sa formation athée a rappelé que la religion n'est que l'une des formes de la superstition et un opium abêtissant. Ne trouverait-il pas une apparente confirmation de ses thèses dans le spectacle des pauvres femmes accumulant les prosternations, donnant du front contre le sol en multipliant leurs signes de croix ?

Une autre faiblesse, paradoxale celle-là, étant donné la situation, serait peut-être dans certains cas, la richesse de fait de l'Eglise, qui vit de la charité des fidèles. Certes nous sommes tentés de raisonner à partir de nos réalités françaises et de trop mesurer le style de vie à l'aune d'une pastorale qui alla jusqu'à s'ouvrir aux prêtres-ouvriers. Mais comment ne pas penser au contre-témoignage possible d'un style de vie insuffisamment évangélique... ?

Et si nous nous retournons maintenant vers notre Eglise

catholique ? J'ai relevé, pour ma part, matière à une triple réflexion. D'abord, *nécessité des contacts.* Si nous n'y prenons pas garde, nous restons terriblement *latins,* pas assez *catholiques !* Pourquoi nous sommes-nous encore si peu ouverts aux richesses de la Tradition orientale ? Il n'est que de regarder les rayonnages de nos bibliothèques — celles de nos presbytères et, aussi bien, celles de nos séminaires — pour constater à quel point, malgré les recommandations des Souverains Pontifes, l'Eglise orientale est absente... Pourquoi n'y mettre pas en bonne place, au service de la vie spirituelle, un exemplaire de la *Philocalie* ou les si beaux récits d'un pèlerin de l'Eglise russe ? Pourquoi ne pas nous ouvrir davantage à la « prière de Jésus » ? Pourquoi ne pas faire notre profit des authentiques « saints » de l'Eglise orthodoxe : un saint Serge de Radonège, un Séraphim de Sarov ?...[16]

En second lieu nous pourrions méditer sur la situation présente de l'Eglise orthodoxe au sein d'un état athée. Ne nous offre-t-elle pas l'exemple d'*un certain style de vie de l'Eglise dans le monde* qu'il serait intéressant d'étudier de près ? Très marqués par l'héritage du Moyen Age occidental, sensibilisés à tout ce qui se rattache à la puissance de l'Eglise sur le monde, aux privilèges ancestraux des clercs et à un certain type de rapport entre l'Eglise et l'Etat, nous avons peut-être à élargir nos horizons et à imaginer comme possibles d'autres styles d'existence sous d'autres régimes, styles qui ne trahi-

---

16. *Petite Philocalie de la prière du cœur,* traduite et présentée par Jean GOUILLARD, *Cahiers du Sud,* 1953 ; *Récits d'un pèlerin russe,* traduits par Jean GAUVIN, Cahiers du Rhône, 1948 ; *La prière de Jésus,* par UN MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT, Chevetogne, 1959 ; Ivan KOLOGRIVOV, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bayaert, Bruges, 1953 ; *Ascètes russes,* textes traduits, choisis et présentés par S. TYSZKIEWICZ, s. j. et Dom Th. BELPAIRE, o. s. b., Ed. du Soleil Levant, Namur, 1957 ; M.-J. LE GUILLOU, *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe* (Coll. Je sais, je crois), Fayard, Paris, 1961 ; etc.

On notera qu'en 1940 fut éditée à Grottaferrata une liturgie catholique de saint Jean Chrysostome qui conserve quatre saints russes postérieurs au schisme oriental (dont saint Serge de Radonège, au XIVe siècle). Cf. Y. CONGAR, *Revue Catholique de Strasbourg,* 1948, p. 240-259, cité par *L'Ami du clergé,* 4 mai 1961, p. 283-284.

raient point la mission divine de l'Eglise et n'empêcheraient pas la nourriture spirituelle d'être donnée aux chrétiens. Sans doute y a-t-il un abîme entre la situation actuelle dont arrive à se contenter l'Eglise orthodoxe à dominante « eschatologique » et le minimum de liberté d'expression qui paraît absolument nécessaire à notre Eglise[17]. Il n'empêche que la persistance et la qualité spirituelle de l'Eglise russe, malgré la situation « violente » qui est la sienne, peut nous faire réfléchir sur la valeur essentielle de cet apostolat spirituel dont parlait le Père de Montcheuil, sur l'efficacité singulière de cette action ecclésiale née du seul rayonnement de l'authentique liturgie et la soumission aux autorités dont parle le chapitre treize de l'*Epître aux Romains.*

Un voyage en Russie amène enfin à méditer sur la réalité du *phénomène de l'athéisme.* Il est facile de dénoncer la faiblesse et la primarité de la littérature antireligieuse. Il reste qu'elle est singulièrement nocive et qu'une apologétique trop courte y répond mal. L'athéisme est un phénomène beaucoup plus large que le communisme, et il arrive que celui-ci le pousse devant lui, même lorsqu'il ne passe pas lui-même. Un ami rencontré à Varsovie, au retour de Russie, m'a dit en parlant de son pays : si la situation actuelle se maintient en Pologne, nous ne deviendrons pas communistes, mais il y aura beaucoup d'athées. Devant les questions posées à la Bible et à

---

17. Pour fixer les idées, en citant un ouvrage dont l'auteur et le préfacier n'étaient certes pas dans le cas de majorer les requêtes de l'Eglise, disons que l'Eglise catholique ne consentirait jamais à ce que toutes ses activités soient renfermées par l'Etat dans le seul exercice de la liturgie, et tient essentiellement à un certain nombre de principes que l'on peut ramener à trois : 1) la foi n'est pas individualiste, mais *communautaire* (d'où liberté d'association, d'enseignement, de réfutation publique de l'athéisme...) ; 2) l'Eglise a le droit de *juger l'activité des hommes,* y compris, à l'occasion, dans le domaine politique ; 3) le chrétien réclame de correspondre librement et immédiatement avec son *évêque* et avec l'*évêque de Rome.* Cf. Pierre DEBRAY, *Un catholique retour de l'U.R.S.S.,* Ed. du Pavillon, 1950. Les lignes ci-dessus sont empruntées à la préface de l'abbé BOULIER (p. 17 ss). On sait que par la suite, l'auteur du livre, dans un étonnant revirement, est passé du progressisme à l'intégrisme...

l'histoire de l'Eglise par l'athéisme contemporain, il faudrait que nous comprenions que notre apologétique doit être extrêmement vigilante, et que celle qui date d'hier est entièrement à refaire.



En résumé, l'Eglise orthodoxe nous offre un bel exemple de résistance et d'action spirituelles ; elle nous montre en outre un essai d'application difficile de l'enseignement de saint Paul dans *Romains* 13. Nous aurions certainement intérêt à étudier de près ce double tâtonnement pour en faire éventuellement profit, avec toutes les transpositions nécessaires, dans la ligne de nos propres expériences et difficultés en ce qui concerne la manière pour l'Eglise de se « situer » dans le monde contemporain et sa civilisation nouvelle.

Par contre, au plan de la théologie et de la pensée, au plan de l'apologétique et de ce que l'on pourrait appeler la « mission intellectuelle », nous sommes sans doute mieux armés, à condition de rester attentifs aux questions pressantes du monde d'aujourd'hui, qui ne sont pas celles de la jeunesse des octogénaires, et que l'athéisme militant présente dans leur extrême acuité.

Puissent les contacts multipliés entre des « mondes » trop longtemps étrangers réaliser de bienfaisantes osmoses, nourrir parallèlement l'esprit œcuménique et l'esprit missionnaire de plus en plus inséparables et nous aider à mieux réaliser ce catholicisme évangélique et ouvert qui est invulnérable et irrésistible aux âmes droites.

René GIRAULT

RÉALITÉ ET VOCATION DES ÉGLISES ORIENTALES CATHOLIQUES

Les orientaux unis sont, depuis quelque temps, le bouc émissaire de certains œcuménistes catholiques autant que de l'Orthodoxie. Si, grâce à l'exemple entraînant du Pape Jean XXIII, ils jouissent aujourd'hui de plus d'intérêt dans les milieux catholiques officiels et dans l'opinion catholique mondiale, un certain œcuménisme catholique naissant, faisant écho à l'Orthodoxie, affecte de les considérer comme un des principaux obstacles à l'union et tente, par tous les moyens, de les écarter du dialogue catholicisme-Orthodoxie.

L'auteur de ces lignes est résolument un de ces catholiques « unis » ou, si l'on veut, « uniates ». Le sens péjoratif que l'Orthodoxie attache au mots « Ounia », « Uniate » ne l'effraie pas. En eux-mêmes, ces mots n'ont rien de méprisant. Ensuite, en un certain sens du moins, le choix du mot « Ounia » peut être utile, dans la mesure précisement où il met en garde contre l'identification de l'Ounia avec l'Union.

Certes, l'Ounia, telle que l'entend l'Orthodoxie, n'est pas l'Union voulue par les œcuménistes. L'Ounia est une union individuelle ou par petits groupes, alors que l'Union visée par les œcuménistes est une communion d'Eglises. L'Ounia contribue *indirectement* à diviser encore davantage les Eglises, en donnant naissance, au sein de chaque Eglise, à des groupes séparatistes, alors que l'Union veut rapprocher et unifier les Eglises. L'Ounia, telle qu'elle a été souvent pratiquée, est, *en fait,* une absorption plus ou moins manquée d'une Eglise par une autre, alors que l'Union entend respecter, dans la com-

munion de foi, de régime, de grâce et d'amour, les charismes propres à chaque Eglise. L'Ounia aigrit, l'Union apaise.

Et, qu'on le note bien, nous ne parlons pas seulement de l'uniatisme catholique, romain, mais de tout uniatisme. Car l'Orthodoxie a aussi, depuis quelque temps, ses uniates, peu nombreux, il est vrai, mais guère différents, quant à l'essence, de leurs confrères catholiques. L'Orthodoxie s'est laissée tenter elle aussi par l'uniatisme. Des groupes d'orthodoxes-latins existent déjà. Ceci soit dit par souci d'exactitude et d'équité. Ayant fait notre examen de conscience d'uniates catholiques, nous ne sommes que plus à l'aise pour parler des uniates orthodoxes.

Mais si l'Ounia n'est pas l'Union, est-elle nécessairement, comme beaucoup le pensent aujourd'hui, un obstacle à l'Union ? Car on doit reconnaître que, dans la pensée de ses promoteurs convaincus et sincères d'Orient et d'Occident, l'Ounia devait être l'Union ou, du moins, en préparer les chemins. Quand, orthodoxes des trois patriarcats melkites d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, nous avons voulu, au début du XVIII[e] siècle, nous unir à l'Eglise de Rome, ce n'était certes pas dans le but de fractionner notre Eglise. Nous aurions voulu que toute notre Eglise pût rétablir avec l'Eglise de Rome l'unité de communion, comme avant la rupture. Si nous n'y avons pas réussi, si une fraction seulement de notre Eglise a fait son union, on ne doit pas pour autant mettre en doute la sincérité de notre geste : ce que nous voulions, c'était l'Union. De fait, nous n'avons réussi qu'à réaliser l'Ounia, c'est-à-dire une union numériquement partielle. Mais ce n'était pas là ce que nous voulions.

Or, nous nous trouvons aujourd'hui devant un fait. Dans chaque Eglise orientale un groupe, généralement minoritaire, a fait l'union avec Rome, qu'il considère sincèrement comme étant le centre de l'unité chrétienne. De cette union fragmentaire ont découlé pour chacun de ces groupes unis des conséquences multiples : les unes certainement heureuses, les autres certainement malheureuses, d'autres enfin douteuses et ambivalentes. C'est cet ensemble d'éléments favorables ou défavorables, par rapport à l'Union globale des Eglises, qui fait la

réalité des Eglises orientales catholiques et qui détermine, en grande partie, la conjoncture œcuménique actuelle. Leur *vocation*, par contre, dépasse certainement leur réalité, comme tout idéal dépasse sa réalisation. Tout ce qu'on doit souhaiter, c'est que leur *réalité* ne soit pas du moins un obstacle à leur *vocation.*

*
* *

Il est difficile d'exprimer en quelques lignes la *réalité* des Eglises orientales catholiques. Elle est trop complexe. Notre analyse sera forcément sommaire, avec le risque d'être simpliste à force de vouloir simplifier les choses.

Les origines historiques de la constitution des orientaux catholiques en communautés distinctes et hiérarchisées ont parfois laissé des souvenirs pénibles dans l'âme de nos frères orthodoxes. L'une ou l'autre communauté orientale catholique, par exemple les Ukrainiens ou les Malabars, s'est constituée, en partie, grâce à une pression politique qui s'est exercée contre l'Orthodoxie, tout comme le retour à l'Orthodoxie de certains catholiques orientaux, derrière le rideau de fer, est dû aujourd'hui à une pression politique en sens inverse : pression foncièrement injuste, qu'elle s'exerce dans un sens ou dans un autre. D'autres communautés orientales catholiques, par exemple les Chaldéens de la fin du XVIe siècle, ont dû leur existence à des dissensions internes dans l'Orthodoxie[1]. Mais le plus souvent, elles sont le fruit d'influences religieuses de l'Occident, qui ont fait naître chez certains orientaux le désir de renouer avec l'Eglise romaine, en même temps qu'elles leur ont fait prendre conscience de l'abandon religieux où les reléguait un clergé orthodoxe, alors numériquement ou spirituellement déficient. C'est le cas, en particulier, de l'Eglise grecque-catholique ou melkite.

1. Nous appelons « orthodoxes » non seulement les orthodoxes des sept conciles, mais aussi les autres orientaux qui se donnent ce nom : Nestoriens, Monophysites.

Or, même en écartant les quelques cas de pression politique injuste, il reste que les circonstances historiques qui ont abouti à la constitution, à partir de l'Orthodoxie, de groupements unis à Rome, restent dans l'ensemble, assez douloureuses. Aux yeux de l'Orthodoxie, ce mouvement séparatiste ne peut être que schismatique. Quand, en plus, à chacun de ces groupements unis, Rome se décide à reconnaître ou à donner une hiérarchie, l'Orthodoxie ne peut qu'être blessée. Mais Rome avait-elle le choix ? Il est vrai que parfois elle a institué une hiérarchie orientale unie, alors même que le nombre des orientaux unis était plutôt insignifiant. Mais, dans la plupart des cas, pouvait-elle en conscience laisser des milliers de fidèles orientaux unis sans pasteurs légitimes, sans organisation, sans hiérarchie ? Parfois même, comme chez les Melkites, ce fut la hiérarchie orthodoxe primitive qui se scinda : une fraction proclamant son union à Rome et élisant légitimement son Patriarche, l'autre s'y opposant. Pouvait-on destituer les hiérarques de la fraction unie pour ne pas gêner ceux de la fraction qui a refusé l'union ? Ceux des catholiques qui s'en prennent aujourd'hui à la hiérarchie catholique unie, ou à Rome qui l'a reconnue, ne tiennent pas suffisamment compte des conditions historiques et pastorales dans lesquelles s'est faite souvent l'union.

En outre, l'Orthodoxie ne comprend pas pourquoi certains de ses fidèles sentent le besoin de déserter. Ou le catholicisme romain n'offre rien que l'Orthodoxie n'ait déjà, et alors, se dit-elle, pourquoi déserter l'Orthodoxie ? Ou il en offre, et alors l'Orthodoxie se demande si ce complément n'est pas une « nouveauté » hérétique. En réalité, la plupart des fois, les groupements catholiques se sont constitués en Orient d'abord par besoin de plus intense et plus profond « pastorat ». Les fidèles, au contact des missionnaires d'Occident, ont pris conscience de leur abandon. Sans en rendre responsable l'Orthodoxie en tant que telle, ils se sont demandés si cet abandon ne provenait pas au moins du fait qu'ils étaient coupés ecclésialement d'avec l'Occident, d'où leur venaient précisément de si bons pasteurs d'âmes. L'un ou l'autre théologien parmi eux a pu se demander si la brisure entre l'Orthodoxie et le catho-

licisme romain était conforme à la volonté du Seigneur, à l'enseignement de la tradition et à l'histoire des premiers siècles. Mais le peuple ne poussait pas aussi loin ses recherches. En fait, il a généralement suivi les pasteurs qui prenaient davantage soin de lui, et ces pasteurs ont pris le chemin de Rome.

Ce faisant, les groupes unis ont de fait privé généralement leur Eglise de ses bons éléments. Rares sont ceux qui, sentant le besoin impérieux de l'union, ont préféré rester dans leur Eglise pour la travailler spirituellement du dedans, partageant ses difficultés temporaires. Plus tard l'Orthodoxie n'a pas manqué de faire germer, à son tour, des éléments d'élite. Mais la brisure était faite, et les élites des deux fractions de la même Eglise étaient toujours tentées de voir moins leurs immenses richesses communes que leurs petites différences. Cette tendance à la polémique a contribué, d'une part, à raidir l'Orthodoxie, et, d'autre part, à éloigner les unis des trésors spirituels de l'Orthodoxie. Orthodoxes et unis en ont également souffert.

Mais la principale pierre d'achoppement aux yeux de l'Orthodoxie reste le prosélytisme de l'Eglise romaine et, plus particulièrement encore, des uniates qu'elle a recrutés dans ses rangs. C'est un long chapitre de récriminations et de plaintes amères que l'Orthodoxie pourrait ouvrir ici. Certes, des abus ont pu être commis et le sont peut-être encore de la part de certains uniates, pour ne pas parler des missionnaires latins. Souvent, certains uniates, de bonne foi, se sont assigné pour principale vocation de « grignoter » l'Orthodoxie. Ils ont connu, comme tant d'autres néophytes, une « psychose des conversions ». Pour « sauver les âmes » de leurs frères orthodoxes, ils ont mis à profit les œuvres de charité et profité un peu de toutes les faiblesses. Mais ces méthodes peuvent changer et sont en train de changer. Certaines autorités catholiques unies ont donné, récemment encore, plus d'une preuve d'amour désintéressé de l'Orthodoxie, de respect scrupuleux de la liberté des consciences, poussant même les élites orthodoxes à revivifier leur Eglise plutôt que de se tourner, sans conviction

préalable profonde, à la moindre difficulté, vers l'union coûte que coûte. Il y a une heure de la grâce qu'il faut savoir attendre. Cette nouvelle attitude des uniates, il est rare que l'Orthodoxie la remarque. Les uniates constatent, par contre, que l'Orthodoxie ne se fait pas tellement scrupule de glaner dans leurs rangs les éléments les plus faibles. Nous ne disons pas cela pour répondre à un reproche par un autre, mais seulement pour fournir les éléments indispensables à une analyse objective de la réalité.

Par ailleurs, le fait même des unions individuelles, en supposant qu'elles soient faites sans aucune pression politique ou autre et avec le maximum de sincérité, restera toujours une pierre d'achoppement pour l'Orthodoxie. Mais à cela, il n'y a point, semble-t-il, de remède. Que doivent faire des orientaux qui se persuadent un jour en conscience que la rupture avec Rome est contraire à la volonté du Seigneur ? Rester en rupture pour plaire à leur communauté ? Leur conscience ne le leur permet pas. Devenir nécessairement latins ? Mais c'est admettre qu'on ne peut être catholique qu'en étant latin, c'est renier en fait le catholicisme. Une seule solution leur reste : renouer avec Rome, tout en restant orientaux. Nous voudrions que nos frères orthodoxes comprennent que, pour les uniates, l'union avec Rome est un impératif de conscience, non une défection ou un expédient.

Certes, les choses ne sont pas dans la pratique aussi simples. Renouer avec Rome ne ramène pas toujours les unis à l'état de choses antérieur aux grandes séparations. Après des siècles d'*estrangement*, ils retrouvent une Rome plus centralisatrice, peu ou point disposée à remonter en sens inverse l'évolution historique du régime papal. Rentrer, par ailleurs, dans une Orthodoxie qui se refuse à reconnaître même le minimum, à savoir ce noyau divin de primauté effective accordée à Pierre et à ses successeurs, leur conscience ne le leur permet pas. Il leur reste à accepter leur position d'uniates, synonyme, pour eux, d'unisseurs : orientaux, mais non séparés ; catholiques, mais non latins. C'est une position peu agréable, peu confortable, un équilibre sur la pointe raide d'une double

et égale fidélité à l'Orient et au catholicisme. Sans rien renier de ce qui fait authentiquement l'Orthodoxie, ils n'admettent pas de se laisser absorber par l'Occident. Tout entiers dans le catholicisme, ils n'oublient à aucun instant leurs frères qu'ils ont momentanément devancés. L'Orthodoxie, autant que l'Occident latin, devrait comprendre ce qu'il y a de tragique et de noble à la fois dans cette attitude.



Mais est-ce là vraiment l'attitude *réelle* des uniates, ou sommes-nous en train de brosser un tableau idéal de ce qu'ils devraient être ? Certes, au tableau réel de l'uniatisme il ne manque pas d'ombres. Mais ces ombres peuvent-elles manquer à un tableau réel, et ces ombres ne servent-elles pas plutôt à mettre en relief l'attitude réelle et réaliste de ceux des uniates qui ont conscience de leur mission ?

Trop souvent, hélas ! les uniates perdent de vue leurs frères orthodoxes et s'organisent entre eux comme s'ils devaient en rester toujours à leurs positions d'aujourd'hui. Ils oublient qu'ils sont essentiellement des avant-coureurs qui n'ont de sens que par rapport au gros des troupes. Ils oublient qu'ils sont essentiellement une institution passagère, transitoire, non pas dans le sens qu'ils doivent se fondre un jour dans le latinisme, mais dans le sens que, l'union étant faite, ils sont destinés à réintégrer leur Eglise d'origine, désormais unie, comme n'en étant jamais sortis.

Dans cette perspective, qui n'est pas eschatologique, les orientaux unis ne doivent jamais perdre le contact ni avec l'Occident, ni surtout avec l'Orthodoxie. De l'Orthodoxie, en ce qu'elle a de profondément catholique, ils s'éloigneront le moins possible. De l'Occident, en ce qu'il a de typiquement latin et particulariste, ils se rapprocheront le moins possible. Encore un équilibre difficile à réaliser, qui fait l'émerveillement de l'Occident latin autant que de l'Orthodoxie. Il n'est pas étonnant par suite que les uniates fassent parfois des chutes, tantôt à droite, tantôt à gauche. Certains se jettent sur

l'Occident et se l'assimilent tellement que l'Orthodoxie ne les reconnaît plus. D'autres se cramponnent si fort à leur orientalisme que l'Occident risque de ne pas les reconnaître.

Ces orientaux unis jouissent généralement dans la catholicité d'une position plutôt minimisée. Ce fait ne gêne pas l'Orthodoxie, s'il ne la réjouit pas parfois. Mais cela gêne considérablement les unis eux-mêmes et entrave leur mission. Il fut un temps où l'Occident latin les considérait comme des catholiques de seconde zone, des troupes auxiliaires à côté des troupes métropolitaines, des « unis », des « alliés », des « partisans ». Aujourd'hui, pour justifier les mesures discriminatoires qui pèsent encore sur eux — et il y en a encore —, on recourt plutôt à un autre raisonnement : ces églises orientales catholiques, dit-on, ne sont pas l'*Eglise orientale.* A celle-ci et à ses hiérarques, quand l'union sera faite, on réservera dans la catholicité tous les droits et tous les privilèges dûs. Mais avec les Eglises uniates, issues et organisées, pense-t-on, par décrets de Rome, on agira comme avec des entités artificielles à qui l'on ne doit rien, mais qu'il convient de récompenser selon le degré de leur obéissance et l'importance des services rendus ou escomptés. Cette façon de voir n'est conforme ni à la réalité historique, ni à la pensée des Papes.

On oublie trop souvent que ces communautés orientales unies sont, pour l'œcuménisme catholique, des Eglises-test. L'Orthodoxie suit attentivement leur comportement, mais aussi le comportement de Rome à leur égard. Si la catholicité ne réussit pas à cesser d'être exclusivement ou préférentiellement latine, pour admettre dans son sein, avec un égal amour et sans discrimination aucune, l'Orient qui se tourne vers elle, elle se condamne à être, non une catholicité, mais un latinisme répandu et conquérant. De la façon dont nous sommes traités en catholicité, l'Orthodoxie jugera du traitement qui lui est réservé le jour où l'union pourra s'accomplir.

En attendant, l'Orthodoxie souffre de l'attitude caractéristique de certains uniates à son égard et que nous pouvons peut-être résumer comme suit :

Suffisance basée, assez souvent, sur une supériorité d'emprunt, les uniates se prévalant des ressources intellectuelles et morales de l'Occident, mais faisant souvent montre d'un manque d'effort pour s'enrichir de l'intérieur, à partir de leur propre patrimoine spirituel.

Indifférence pour leur Eglise d'origine, en hommes satisfaits, distants, s'ils ne se montrent pas comme heureux de prendre l'Orthodoxie en faute, d'étaler ses faiblesses humaines.

Intégrisme de gens qui sentent sans cesse le besoin d'affirmer leur fidélité à Rome, comme si on en doutait ; rigidité de ceux qui veulent être plus catholiques que le Pape.

Avec cet état d'esprit, le dialogue entre eux et l'Orthodoxie devient naturellement impossible.

Le malheur est que ceux des uniates qui font au contraire preuve du maximum de compréhension et d'amitié pour l'Orthodoxie ne réussissent pas à faire oublier le comportement de leurs confrères. On dirait que l'Orthodoxie est désormais persuadée que tout uniate est un ennemi et que tout ce qui vient des uniates est un piège. Comment l'en dissuader ?



Devant cette réalité complexe, la *vocation* des Eglises orientales catholiques paraît aussi difficile que noble. Elles ont à réaliser en elles comme une synthèse vivante du catholicisme et de l'Orthodoxie, fusionnant par l'intérieur ces deux notes complémentaires de l'unique et véritable Eglise du Christ. Elles doivent renouer, coûte que coûte, le contact entre Orient et Occident. Elles sont témoins, dans le catholicisme, de l'unité dans la variété, et dans l'Orthodoxie, de l'universalisme dans le respect des charismes particuliers. Elles ont pour mission d'ouvrir l'Orthodoxie autant que l'Occident latin à l'universalisme de l'Eglise.

Au sens propre des termes, il n'y a pas d'Orthodoxie sans catholicisme, comme il n'y a pas de catholicisme sans Orthodoxie. Réaliser la synthèse de l'Orient et de l'Occident exige

des orientaux-unis qu'ils prennent d'abord profondément conscience de leur catholicisme, qui n'est pas opposition à l'Orthodoxie, mais dépassement universaliste. Profondément unis à l'Eglise universelle et au centre de l'unité ecclésiale qu'est l'évêque de Rome, ils rejetteront tout esprit séparatiste. Car rien ne ressemble moins au catholicisme oriental que le gallicanisme et autres tendances séparatrices de l'Occident. Pour rester fidèles à l'union, les orientaux catholiques ont donné le témoignage du sang.

Mais les orientaux catholiques ne peuvent réaliser cette synthèse que s'ils restent en même temps profondément orientaux. Jusqu'ici ils ne se sont distingués des catholiques d'Occident que par leur attachement à la liturgie et à l'organisation ecclésiastique propres à l'Orient, si bien que l'Occident n'a souvent vu dans l'Orient catholique que « des rites » différents du sien. Le temps est venu d'approfondir les autres trésors du patrimoine spirituel de l'Orient : théologie, philosophie, ascétisme, mystique, monachisme, art, etc. Trop souvent, les orientaux catholiques n'ont eu jusqu'ici d'oriental que leur rite et leur aspect extérieur (et encore !). Avec une liturgie orientale ils ont vécu une spiritualité ignatienne ou autre, ils ont connu seulement une théologie scolastique, une mystique carmélitaine, un ascétisme sulpicien, etc. D'où est résulté dans leur personnalité religieuse, et dans leur mission, un dangereux écartèlement.

Renouer ainsi le contact entre l'Orient et l'Occident n'est point facile. Les uniates s'y sont employés. On peut dire qu'historiquement l'Occident latin n'a commencé à s'intéresser à l'Orient orthodoxe qu'à cause des uniates. Aujourd'hui l'intérêt de l'Occident pour l'Orient dépasse de beaucoup la nécessité de connaître et d'aider les uniates. Mais, à l'origine, ces uniates furent, pour l'Occident, un Orient qui allait à sa rencontre. On ne dira jamais assez le rôle que jouèrent dans cette ouverture de l'Occident à l'Orient de grands orientaux catholiques, tels que les premiers élèves du Collège grec ou du Collège maronite à Rome.

Aujourd'hui encore, les catholiques orientaux restent indispensables à tout dialogue sérieux entre catholicisme et Orthodoxie. Certes, l'Orthodoxie ne les admet pas facilement au dialogue. C'est naturel. Mais il faut dépasser cette première réaction. De leur côté, les catholiques orientaux ne doivent jamais rompre le contact avec l'Orthodoxie, même s'ils doivent en subir parfois les sautes d'humeur ; ils doivent comprendre sa réaction, ne pas se cabrer, continuer d'aimer et attendre l'heure propice. L'Orthodoxie devrait comprendre que ces uniates sont des âmes convaincues, des orientaux fidèles. Affecter de les considérer toujours comme des vendus, comme des agents de l'impérialisme du Vatican, comme des loups déguisés en agneaux, ce n'est pas avoir une vision réelle des choses. L'Orthodoxie sait bien que ce n'est pas vrai. Ces catholiques orientaux représentent en quelque sorte l'Orthodoxie dans le catholicisme ; ils la défendent ; ils lui préparent, pour le jour de la grande réunion, une place digne d'elle. A la sortie d'une longue session d'une Commission préparatoire du prochain concile œcuménique, un théologien latin vint me féliciter : « Mon père, me dit-il, pendant tout le temps que vous parliez, je me disais que si des délégués orthodoxes faisaient partie de notre Commission, ils n'auraient pas parlé autrement que vous ». Rarement un compliment me fut aussi sensible.

Témoins, au sein du catholicisme, de la variété dans l'unité, et, au sein de l'Eglise d'Orient, de l'universalité dans la particularité : telle doit être la double action des catholiques orientaux.

Ils doivent montrer aux chrétiens d'Orient, leurs frères de race, de langue, de liturgie, que l'Orthodoxie ne se renie pas en renouant avec l'Occident les liens de la communion ecclésiale. Pour être authentique, l'Orthodoxie ne peut se refermer sur elle-même. Certes, si nos grands Pères et Docteurs d'Orient revenaient sur terre, ils trouveraient dans l'organisation de la catholicité bien des choses changées. Mais, à travers l'évolution contingente des institutions ecclésiastiques, ils re-

connaîtraient certainement le noyau divin de ce qui fait le lien de l'unité entre toutes les Eglises : Pierre le coryphée, se perpétuant dans ses successeurs. Ils n'approuveraient sûrement pas l'état de division où s'installent les Eglises. Quelles que soient les fautes des hommes qui détiennent le pouvoir dans l'Eglise, quels que soient même parfois leurs abus de pouvoir et leur ambition humaine, le Christ veut son Eglise une, et nous devons tous rechercher cette unité. L'uniatisme, malgré ses défauts, est, pour l'Orthodoxie, un appel vivant à l'unité.

Pour le catholicisme, trop massivement latin, les orientaux catholiques sont une exigence d'universalisme. Pendant des siècles, latinisme et catholicisme furent *de fait* synonymes. Comment le catholicisme s'ouvrirait-il à autre chose, s'il n'avait pas dans son sein des catholiques partiellement non conformistes, qui veulent ouvrir le catholicisme jusqu'à ce que l'Orthodoxie puisse y pénétrer et s'y trouver à l'aise ?

Voilà la vocation des orientaux catholiques : vocation de minoritaires, d'intermédiaires, de tampons, de pare-chocs, de précurseurs, d'unisseurs, de prophètes, toujours un peu gênants, mais encore plus gênés eux-mêmes par la difficile mission que le Christ leur confie. Vocation qui les écrase, car, pour la réaliser, ils ont conscience d'être « presque rien ». Mais ceci, afin que toute la gloire en revienne à Dieu seul.

Archimandrite Néophyte EDELBY

Secrétaire de S. B. le Patriarche grec-catholique Maximos IV

LA PLACE ET LE ROLE DE L'ORTHODOXIE DANS LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

Le message officiel de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, qui eut lieu cette année, du 24 septembre au 1er octobre, envoya des salutations à tous les frères de l'Orient et à ceux de l'Occident, avec lesquels, disait-il, « nous n'avons jamais cessé de collaborer selon le commandement du Seigneur, qui veut que nous soyons tous unis ». De plus, il rappelait comme un antécédent significatif, dans la ligne duquel il voulait se maintenir, la lettre encyclique que le patriarcat œcuménique de Constantinople avait adressée, en 1920, à tout l'univers chrétien, alors que, pour la première fois depuis cinq siècles, il était redevenu libre, encyclique dans laquelle il était fait appel à la réunion. Douze métropolites signèrent ce document qui fut écrit durant une vacance du siège. On y a diverses fois fait allusion, au cours de ces dernières années, et on y a vu comme un prélude à ce que serait plus tard le Conseil œcuménique des Eglises. Enfin la même Conférence de Rhodes a formulé le vœu que, en ce qui concerne les relations avec les Eglises occidentales (catholique, anglicane, épiscopales), ces relations se développent notamment par des échanges de vues « afin que l'Orthodoxie participe plus largement au mouvement œcuménique »[1].

---

1. On peut trouver des informations complémentaires dans les études et ouvrages suivants : D. C. LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique* dans *L'Eglise et les Eglises*, t. II, Chevetogne, 1955 (étude doctrinale très remarquable, qui nous dispense de nous étendre ici sur ce point de vue) ; M.-J. LE GUILLOU, *L'Eglise orthodoxe et le Mouvement œcuménique*,

Cette attitude spontanée du monde orthodoxe rejoint les grandes intentions du monde chrétien actuel, où la passion de l'unité se révèle de tant de manières. Le grand œcuméniste grec, le professeur H. Alivisatos, déclarait récemment, dans le journal d'Athènes *To Vima*, que les Eglises orthodoxes du monde entier s'étaient réunies pour la première fois depuis onze siècles, c'est-à-dire depuis le dernier concile considéré par elles comme vraiment œcuménique, le VIIe, qui avait, en 787, condamné les iconoclastes[2]. Sans doute la réunion de Rhodes ne fut pas un concile, mais on y a entrevu, au terme d'un avenir plus ou moins rapproché, la convocation d'un concile œcuménique véritable, qui n'assemblerait pas seulement les Orthodoxes proprement dits, mais tous ceux qui portent le nom de chrétiens. Ce serait, du point de vue orthodoxe, un « huitième » concile, venant compléter la série des sept premiers, et qui deviendrait le grand concile de la réconciliation et de l'unité chrétienne ou en serait la manifestation.

Il faut donc reconnaître qu'en l'occurrence l'Eglise orthodoxe — ou plutôt les Eglises orthodoxes — de même qu'elle l'avait fait il y a quarante ans par la voix du patriarcat œcuménique, a vraiment à cœur de lancer, elle aussi, en ce moment, un appel à l'unité, consciente qu'elle est plus que jamais de véhiculer un héritage chrétien de haute qualité, celui de l'Orient, qui a été le premier à recevoir le message apostolique.

Ces faits étaient à rappeler au frontispice de ces pages destinées à exposer sommairement le rôle de l'Orthodoxie dans

---

dans *Istina*, II (1955), p. 51-78, avec plus de 50 pages de documents en appendice ; *Orthodoxy and the Ecumenical Movement*, dans *The Student World*, 1958, fascicule 1, comprenant des contributions de toutes confessions ; L. A. ZANDER, *Vision and Action*, Londres, 1952 (ouvrage pris à partie par le P. G. FLOROVSKY, cf. *Irénikon* XXVI, 1953, p. 306). Voir aussi différents fascicules de la revue *Contacts* et les revues spécialisées comme *Istina* et *Irénikon*. Les chroniques de celles-ci ont été mises largement à profit. Quand cette revue est citée sans indications d'articles, c'est à ces chroniques qu'il est renvoyé.

2. *La Croix*, du 19 octobre 1961.

le Mouvement œcuménique. L'Orthodoxie entend tenir une place dans ce mouvement et, dans la logique de son ecclésiologie qui la fait se considérer comme la véritable Eglise, en continuité locale et traditionnelle avec l'Eglise des premiers siècles, des sept grands conciles de la foi, de la doctrine des saints Pères qui ont été les grands défenseurs de la vérité contre les premières hérésies, on comprend qu'elle tienne à être présente lorsque des efforts se font parmi les chrétiens pour travailler à la destruction des séparations et des ruptures.

L'Eglise grecque orthodoxe le sait d'autant plus que c'est d'elle que se sont séparés les premiers groupements d'Eglises à l'occasion des hérésies christologiques, et qu'elle a dû ressentir douloureusement au cours de l'histoire le drame de cette séparation. Aussi est-il remarquable que, par rapport à ces vieilles chrétientés, devenues très minoritaires depuis des siècles, elle se comporte depuis quelques années, depuis que le grand mouvement pour l'unité s'est développé dans le monde, avec une sollicitude spécialement prévenante et paternelle. Les Coptes et les Syriens ont été invités à la conférence de Rhodes et s'y sont rendus officiellement comme observateurs ; et les dirigeants de l'Orthodoxie, sous l'impulsion du patriarche œcuménique lui-même, se sont montrés à leur égard très désireux de rétablir l'unité.

Le premier appel des « œcuménistes »

Cependant la participation de l'Orthodoxie au Mouvement œcuménique proprement dit a une autre origine que ces déclarations. Lorsque, quelques années après la fameuse conférence des Missions d'Edimbourg en 1910, point de départ du Mouvement, la Convention générale de l'Eglise épiscopalienne des Etats-Unis, sous la poussée du Rd Bishop C. H. Brent, prépara une conférence mondiale pour l'étude des questions concernant la Foi et la Constitution de l'Eglise (la future *Commission for Faith and Order*), elle fit appel à tous les chrétiens. Le Vatican fut touché, et répondit des paroles aimables. L'Orthodoxie fut également atteinte. Voici ce que répondirent à l'évêque de Chicago, président de la délégation, les

cinq métropolites de l'Eglise de Grèce chargés de la réponse pour leur autocéphalie :

> « Nous sommes très bien disposés à l'égard de la proposition d'une convocation étendue au monde entier d'une conférence ecclésiastique faite aux Eglises par l'Eglise épiscopalienne des Etats-Unis, par votre intermédiaire et celui de vos collègues évêques. La lettre que vous nous avez remise et les explications verbales que vous y avez ajoutées entraînent notre conviction que le but de la conférence est vraiment saint et en concordance avec la prière de Notre-Seigneur : Que tous ceux qui croient en Lui « puissent être un ». Nous félicitons du fond du cœur l'Eglise épiscopalienne américaine qui a entrepris ce noble effort, dont nous attendons à bon droit un progrès dans l'amélioration des relations entre les Eglises « jusqu'à ce que tous ensemble nous arrivions à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu »... En acceptant avec empressement l'invitation qui nous est adressée, en embrassant avec amour votre Sainteté et vos confrères, nous prions le Christ Notre Sauveur de diriger vos démarches vers un tout bon travail » (Athènes, le 29 mars 1919)[3].

A Constantinople, la délégation fut reçue par le Saint Synode, et le *locum tenens* du patriarche, le métropolite de Césarée, répondit que, lorsque la Conférence aurait lieu, des délégués y seraient envoyés. A Halki, où se trouvait l'archevêque Platon d'Odessa, le même bon accueil fut réservé aux mandataires. Mgr Platon répondit : « L'Eglise de Russie est maintenant malade dans son corps, son esprit et son âme, mais quand elle sera à nouveau en bonne santé, elle sera sans aucun doute représentée à la conférence »[4]. La situation

---

3. Signèrent le document, outre l'archevêque Meletios d'Athènes, les métropolites Euthymios de Phanarion et de Thessaliotis, Germanos de Demetrias, Ambrosios de Naupaktia et Euritania, Dionysios de Gythion et Oetylos. Cf. ROUSE et NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, Londres, 1954, p. 414 - 415.

4. *Ibid.*, p. 415 - Antérieurement à cet appel général, des relations particulièrement suivies avaient eu lieu entre les anglicans et l'Eglise russe. Une Société des amis de l'Eglise anglicane avait été fondée à Saint-Pétersbourg en 1912, à l'occasion d'une visite de trente délégués anglicans dont quatre évêques (Cf. G. FLOROVSKY, *L'œcuménisme au* XIX[e] *siècle*, dans *Irénikon*, XXVII, 1954, p. 440 ; cf. aussi sur cette visite, *Irénikon*, XIII, 1936, p. 46). Il faut noter

actuelle de l'Eglise russe et sa prochaine entrée dans le Conseil œcuménique des Eglises réaliseraient sans doute cette prophétie si les conjonctures politiques étaient un peu moins alarmantes. Nous reviendrons sur ce fait. Mais les Russes émigrés ont joué, jusqu'ici, dans le mouvement œcuménique, un rôle prépondérant, comme nous le verrons.

Il y eut effectivement des délégations des Eglises orthodoxes aux grandes conférences œcuméniques depuis le début, c'est-à-dire depuis la conférence de *Vie et Action* à Stockholm, en 1925 ; il y en eut à Lausanne (*Foi et Constitution*) en 1927 ; à Oxford (*Vie et Action*), en 1937 ; à Edimbourg (*Foi et Constitution*), en 1937. Il y en eut à l'Assemblée générale d'Amsterdam, lors de l'établissement définitif du Conseil œcuménique des Eglises, en 1948 ; il y en eut à Lund (*Foi et Constitution*), en 1952 ; à l'Assemblée générale d'Evanston, en 1954 ; il y en aura à New-Delhi, en novembre 1961. Les délégations ne furent pas partout homogènes. Tandis que le patriarcat de Constantinople envoyait régulièrement des membres de son haut clergé, les autorités religieuses de la Grèce préféraient n'envoyer que des laïcs, ou tout au moins une part prépondérante de laïcs. Des discussions se produisaient parfois pour ou contre une participation effective, mais, de fait, aucune réunion n'eut lieu sans une présence orthodoxe.

également la déclaration faite au concile pan-russe de 1917-1918 à la section préposée à l'Union de tous les chrétiens : « Le sacré concile de l'Eglise russe orthodoxe, se réjouissant des efforts sincères déployés par les vieux catholiques et les anglicans en vue de l'union avec l'Eglise orthodoxe sur la base des doctrines et de la tradition de l'ancienne Eglise catholique, bénit les travaux et les efforts de ceux qui cherchent la voie de l'union avec les Eglises amies mentionnées ci-dessus. Le concile autorise le Saint-Synode à organiser une commission permanente avec des départements en Russie et à l'étranger, pour continuer l'étude des difficultés vieilles-catholiques et anglicanes faisant obstacle à l'union et pour promouvoir dans la mesure du possible la prompte réalisation de ce but » (FLOROVSKY, *l. c.*, p. 441). Il est remarquable que, reconstitué et libéré de toute entrave, le patriarcat de Moscou devance à sa manière le geste du patriarcat de Constantinople dont il a été parlé plus haut. C'est comme un instinct qui pousse toute grande Eglise libérée de la tutelle politique à dresser en notre époque l'étendard de l'unité.

Le rôle de l'Orthodoxie dans ces grandes assemblées était quelquefois délicat. On sait, en effet, la rigidité de la foi des chrétientés orthodoxes, et nul ne sera étonné que, devant le flou de certaines positions protestantes, cette rigidité ait causé du malaise, lequel aboutissait parfois à la renforcer.

Effets de la participation orthodoxe

La première constatation à faire ici est que la présence des Orthodoxes aux grandes conférences œcuméniques, comme du reste dans les différents organes du Mouvement lui-même, a été la véritable cause d'une certaine œcuménicité de ces assemblées. Il n'y aurait eu, en effet, que des membres des confessions issues de la Réforme que tout l'ensemble eût paru et eût été de fait une réunion de protestants, même si les anglicans, d'où était parti l'élan premier, cherchaient à élargir ce point de vue. On l'a souvent reconnu. « Les relations des groupes orientaux avec le Conseil œcuménique des Eglises », écrivait en 1946 un membre important du Mouvement, « est un point d'une importance majeure qui ne regarde pas seulement son travail pratique, mais sa nature et sa raison d'existence, car sans leur participation le Conseil risque de rester dépourvu de la tradition catholique et donc de rester de caractère purement protestant, et pourra à peine prétendre à l'œcuménicité »[5].

La présence de membres officiels de l'Eglise orthodoxe donnait une assise très différente à ces réunions. De l'ensemble des chrétiens divisés, répartis en trois grands groupes, catholiques, orthodoxes, protestants, deux de ces groupes, étaient présents, le troisième ayant, jusqu'en ces derniers temps, manifesté un *non possumus* radical. Il est vrai que l'Eglise patriarcale de Moscou eut longtemps cette même attitude, mais s'en est progressivement départie, jusqu'à demander formellement son adhésion au Conseil. On peut donc considérer la participation des Orthodoxes au Mouvement œcuménique comme une fonc-

5. *Irénikon,* XIX (1946), p. 404.

tion œcuménique essentielle[6], et, à parcourir les étapes de son intervention, elle en apparaît comme une ligne de force.

La participation des Orthodoxes au Mouvement œcuménique a fait jadis l'objet d'un important ouvrage qui parut, sans date, il y a une trentaine d'années (vers 1931), à l'époque où cette question était particulièrement discutée, sous les auspices de professeurs de l'Académie orthodoxe de Saint-Serge à Paris[7].

Il comportait des études de différents collaborateurs de marque : deux évêques, Mgr Gennadios, du patriarcat œcuménique, archevêque d'Héliopolis ; Mgr Nectaire, archevêque métropolitain de Bukovine ; deux professeurs œcuménistes bien connus : H. Alivisatos, d'Athènes, et S. Zankov, de Sofia ; et des Russes : le philosophe Berdjaev, le P. Serge Bulgakov, les professeurs A. Kartasev et V. Zenkovskij. Dans la préface, les éditeurs voulaient apporter une réponse de l'Orthodoxie à « ce grand mouvement qui se produit dans le monde, et qui a pour but le rétablissement de l'unité primitive de l'Eglise, appelé *Mouvement œcuménique* ».

> « Dans le monde, disait l'Introduction, se passe un grand mouvement qui a pour but le rétablissement de l'unité primitive de l'Eglise chrétienne faite de différentes Eglises et confessions séparées, appelé *Mouvement œcuménique.* Les catholiques et les protestants se sont exprimés abondamment sur cette question, mais la voix de l'Orthodoxie ne l'a pas encore fait d'une manière satisfaisante. Le recueil présent tâche de collaborer à l'élaboration d'une conscience orthodoxe dans ce domaine, en donnant la possibilité aux différents hiérarques, théologiens et penseurs de différents pays d'exprimer leurs points de vue ».

---

6. Il fut un temps où on a donné à l'ensemble des représentants confessionnels du Mouvement œcuménique une agressivité anticatholique : « Les catholiques ? Nous les haïssons », avait dit un jour un métropolite grec à un théologien protestant français. On a dit, avec raison, que de tels cas étaient « rarissimes » (Cf. L. BOUYER, *Orthodoxie et protestantisme,* dans *Irénikon,* XV, 1938, p. 211).

7. *La réunion chrétienne. Le problème œcuménique dans la conscience orthodoxe* (en russe), Paris, YMCA Press. Cf. le compte-rendu développé qu'a donné de cet ouvrage D. C. LIALINE dans *Irénikon,* XII (1935), p. 307-334 : *Orthodoxie à propos d'œcuménisme.*

Les auteurs interrogés étaient nettement favorables. Selon Zenkovskij ce mouvement apparaît « comme l'incarnation d'un juste désir de rendre visible l'unité du Corps du Christ »[8].

L'attitude qu'avait prise récemment l'Eglise catholique, dans l'encyclique *Mortalium animos,* paraissait aux auteurs de ce livre « nettement injustifiée si on redressait la tendance au relativisme exagéré »[9]. Berdjaev profitait de l'occasion pour faire sortir l'Orthodoxie de son manque d'intérêt pour les autres chrétiens[10]. La collaboration russe était très différente de celle des autres penseurs et apportait un souffle nouveau à la redécouverte de l'Eglise. Nous allons du reste retrouver ces auteurs dans les réunions citées ci-après.

Quelques cas de participation

Il faudrait préciser ici ce que, en plus de trente ans, l'Orthodoxie a apporté au Mouvement œcuménique lui-même et ce qu'elle en a reçu. Nous ne pouvons le faire qu'en rappelant très rapidement quelques textes et quelques faits caractéristiques, peut-être pas les plus essentiels, mais qui donneront du moins le sens de ces apports.

La participation d'Orthodoxes marquants fut importante dans les réunions interconfessionnelles de toutes sortes, grandes et petites. Des noms comme ceux de Mgr Germanos de Thyatire, du P. Florovsky, du Professeur Alivisatos seraient à rappeler à toutes les lignes. Bornons-nous aux cas suivants, peut-être moins connus.

Un groupement anglo-russe d'étudiants tenait périodiquement ses assises vers la fin de chaque année scolaire, et était fréquenté par des personnalités bien connus. Il faut en dire autant de l'association des saints Alban et Serge dont l'activité

---

8. Cf. C. LIALINE, *l. c.,* p. 317.
9. *Ibid.,* p. 319.
10. *Ibid.,* p. 320.

et le dynamisme d'un christianisme à « expérience sacramentaire » sont restés célèbres[11].

Pour la participation à des réunions plus générales, signalons une déclaration significative faite par le prof. V. Arséniev, de l'Université de Varsovie, à la conférence du Conseil œcuménique du christianisme pratique à Chamby (Suisse), en août 1935, dans laquelle un appel à Rome ne fut point absent et dont le compte-rendu officiel de la conférence disait : « Le professeur Arséniev a supplié le comité de se rappeler que... si les Eglises, hors de Russie, continuaient à tirer gloire du martyre de l'Eglise russe, sans passer à l'action, on ne pourrait exclure la possibilité que cette Eglise cessât d'exister »[12]. Le malheur de l'émigration russe était alors encore bien présent dans les esprits et les contacts œcuméniques étaient souvent pour celle-ci, non seulement un réconfort, mais de l'avis de plusieurs, un devoir.

Beaucoup de Russes émigrés ont, en effet, considéré comme un rôle providentiel, qui leur était departi dans leur malheur, de révéler,par leur présence parmi les peuples occidentaux, la pensée religieuse de l'Orthodoxie, son sens du mystère et de la tradition. Ce fut, d'ailleurs, une des raisons pour laquelle les plus ouverts entrèrent en contact avec les milieux œcuméniques. Comme l'a écrit il y a peu de temps le Professeur L. Zander : « Contenant une bonne partie de l'élite intellectuelle et spirituelle, l'émigration russe a apporté à l'Occident non seulement la piété russe mais la pensée théologique et philosophique orthodoxe »[13].

Continuant en quelque sorte ce qui avait été inauguré à Saint-Pétersbourg en 1912, le philosophe Berdjaev et les PP.

---

11. Cf. N. ZERNOV, *La Confrérie anglo-catholique de Saint-Alban, martyr, et du bienheureux Serge*, dans *Irénikon*, XII (1935), p. 409 ss. ; et D. C. LIALINE, *La Confrérie des Saints Alban et Serge*, *Ibid.*, XIII (1936), p. 61-65.

12. Cf. N. ARSENIEV, *Les voies vers l'Eglise unifiée. Appel d'un orthodoxe russe*, dans *Irénikon*, XII (1935), p. 577-580, et la note de la p. 580.

13. *L'Orthodoxie occidentale*, Paris, 1958, p. 8.

Bulgakov et Florovsky prirent part à bien des réunions de la conférence annuelle anglo-russe inaugurée en 1927[14], de même que des délégués russes étaient fréquemment invités aux congrès œcuméniques de la Fédération universelle des étudiants[15]. Le P. Bulgakov, d'autre part, invité par l'Eglise épiscopalienne d'Amérique, en août 1934, profita de son voyage pour susciter des sympathies envers l'Institut Saint-Serge[16]. Il fit d'ailleurs, à son retour, en présence du métropolite Mgr Euloge, une relation très élogieuse pour cette Eglise. Un second voyage l'amena encore en Amérique en 1936. La même année, il prit part, avec le métropolite Germanos de Thyatire, prélat grec très favorable au mouvement œcuménique, et qui fut un des premiers présidents du Conseil, à la préparation, en Angleterre, de la conférence *Faith and Order* qui devait avoir lieu en 1937 à Edimbourg.

Il faut reconnaître ici que les Russes de l'émigration engagèrent beaucoup plus que les autres Orthodoxes la foi de leur Eglise dans le Mouvement œcuménique. Le mouvement issu de l'Orthodoxie grecque se ralliait davantage à *Vie et Action* et ne se fût pas volontiers avancé sur le terrain de la doctrine. En 1949, après la Conférence d'Amsterdam, l'Eglise orthodoxe de Grèce faisait encore la déclaration suivante : « L'Eglise orthodoxe, se considérant comme la continuatrice de l'Eglise des premiers siècles et comme possédant à elle seule toute la vérité, ne peut collaborer avec le mouvement œcuménique que dans la poursuite de buts pratiques »[17]. Mais il y eut toujours des théologiens laïcs grecs qui dépassèrent ces tendances. Quant aux Russes, à ceux du moins qui étaient au premier plan de la pensée religieuse, ils considéraient comme leur message de répandre et de faire connaître en Occident la richesse théologique orthodoxe dans toute sa profondeur, et beaucoup d'entre eux ne se sentirent limités par aucune

---

14. Cf. par ex. *Irénikon*, XII (1935), p. 405.
15. *Ibid.*, p. 65.
16. *Ibid.*, p. 65-66.
17. *Ibid.*, XXII (1949), p. 423.

barrière pour exercer leur influence, qui fut, du reste, sur toutes les confessions, extrêmement bienfaisante.

Outre les Grecs et les Russes, d'autres Orthodoxes manifestèrent également beaucoup de zèle. Le Professeur Zankov, de Bulgarie, fit une propagande intense vers les années 1935 pour préparer, sous les auspices du Conseil œcuménique de Genève, organisme dit alors « en formation », une conférence régionale des Eglises orthodoxes balkaniques, dont le programme était d'aviver le travail œcuménique de ce pays[18].

Durant la période d'entre les deux guerres, la Roumanie offrait un intérêt spécial aux œcuménistes en raison de son importance tout d'abord, puis du renouvellement de la vie religieuse qui s'y produisait. En 1922, la question de la reconnaissance par économie[19] des ordres anglicans par le patriarcat de Constantinople avait soulevé un problème dans l'Orthodoxie. Constantinople avait communiqué son attitude favorable aux autres Eglises autocéphales ; Jérusalem et Chypre la ratifièrent. Les Serbes voulaient attendre l'accord de l'Eglise russe. Les Grecs se tinrent sur la réserve. Quant aux Roumains, qui furent spécialement consultés, ils acceptèrent l'idée d'un rapprochement avec l'Eglise anglicane, mais refusèrent de se prononcer sur les ordinations. Une visite d'anglicans en Roumanie n'arriva pas à dirimer le débat[20]. Un peu plus tard, une commission de théologiens roumains se montrait favorable, et recommandait au Saint Synode de Bulgarie de donner son accord[21]. Ce qui fut fait ensuite. Mais la solution généralement adoptée par l'Orthodoxie fut la reconnaissance de l'ordination anglicane pour le clerc qui, ordonné dans l'anglicanisme, entrerait dans l'Othodoxie et seulement une fois

---

18. *Ibid.*, XII (1935), p. 290.

19. L'*économie* en pratique orthodoxe est la suspension, dans certaines circonstances, de l'application absolue et rigoureuse des lois canoniques et ecclésiastiques ; elle ne modifie pas par elle-même les positions dogmatiques (N.D.L.R.).

20. *Irénikon,* XIII (1936), p. 45. Voir sur cette question les *Actes de la Conférence des Eglises autocéphales orthodoxes* (en français), Moscou, 1950, t. I, p. 315 ss.

21. *Irénikon,* XIII (1936), p. 453 ; cf. XVII (1940), p. 50.

ce passage opéré. Ce n'est donc pas une reconnaissance pure et simple, mais une porte ouverte qui changeait sensiblement les donnés du problème, quoiqu'il ne semble pas que le cas se soit jamais présenté *in concreto.* Cela offrait néanmoins une possibilité de dialogue.

Nous pourrions continuer l'énumération de ces faits et de ces détails, mais il faut nous borner. Ils nous montrent en tout cas jusqu'à quel point les relations ont été constantes entre les Eglises issues de la Réforme et l'Orthodoxie. C'est à ce même rythme qu'elles ont duré et dans ce même esprit qu'elles s'exercent encore aujourd'hui.

Point de vue constant de l'Orthodoxie

La présence orthodoxe aux Assemblées œcuméniques n'a cependant jamais versé dans le relativisme, et s'est toujours tenue strictement à la défense du point de vue traditionnel. La délégation orthodoxe au Congrès de *Faith and Order,* à Lausanne en 1927, avait déjà fait la déclaration suivante, qui illustre bien sa position :

> «La condition irrévocable de l'Union est l'union dans la foi. Le saint patriarche Photius traçait déjà le canon d'une semblable conception de l'Union en disant, dans sa lettre au pape Nicolas, que ce que nous devons tous respecter et suivre est ce qui fut officiellement reconnu et défini par rapport à la foi. Conformément à ce principe l'Eglise orthodoxe laisse, d'une part, une certaine liberté à ses théologiens, en harmonie avec l'axiome d'Augustin : *in dubiis libertas ;* elle requiert pourtant, d'autre part, l'accord dans les choses nécessaires, qui ont été définies dans l'antiquité par les décisions des sept conciles œcuméniques : *in necessariis unitas.* Donc la foi de l'Eglise indivisée des huit premiers siècles doit constituer la base de toute discussion en vue de l'Union. La justesse de cette base, les Orthodoxes, les vieux-catholiques et les anglicans la reconnurent dans leurs différentes rencontres. On ne trouvera aucun théologien orthodoxe qui entreprendra de discuter sur les matières déjà officiellement définies, si ce n'est dans le but de prouver qu'elles furent définies à bon droit telles qu'elles l'ont été. Bien que nous, qui nous rencontrons ici, ayons un lien commun nous unissant tous, la foi dans un Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, néanmoins

l'Union n'est pas l'œuvre de peu de temps ni d'une brève discussion, parce que ce que les siècles ont séparé ne peut être réuni en un instant »[22].

D'autre part, un article remarquable du professeur, L. Zander paru en plusieurs langues[23] sous le titre : *L'essence du mouvement œcuménique,* définissait d'une façon extrêmement courageuse et optimiste le point de vue qui pouvait animer un Orthodoxe à l'esprit chrétien vraiment ouvert et large concernant le Mouvement œcuménique :

> « On peut avoir conscience du christianisme des autres dénominations, non pas comme d'une simple formule verbale ou comme une déformation de la vérité, mais comme d'un lien réel et vivant existant entre Dieu et les hommes, comme de leur dévotion personnelle à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Si nous le considérons de cette manière, nous éprouvons naturellement pour lui une sympathie profonde qu'on ne peut pas appeler simple expérience subjective, ou réaction purement personnelle. Si un chrétien appartenant à n'importe quelle dénomination — et si profonde que soit son erreur à l'égard de la vraie doctrine — se tourne personnellement vers le Christ et vit en communion avec Lui, il devient un fils de Dieu et notre frère, à cause de la promesse fidèle de Notre Seigneur (*Jean,* 6, 37). Cette fraternité ne dépend pas de notre compréhension, de notre adhésion ou de nos sentiments. Elle nous est donnée et est comme enracinée dans la nature spirituelle des choses, par le fait qu'un « même esprit d'adoption crie en nous *Abba, Père,* et rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.,* 8, 15), et donc frères les uns des autres. La confession extérieure de ce lien fraternel est l'oraison dominicale, commune à tous les chrétiens, dans laquelle nous appelons Dieu Notre Père »[24].

Ailleurs, le même ajoutait :

---

22. *Ibid.,* XVI (1939), p. 427.

23. En français dans *Le christianisme social,* 1937, p. 262-282. On peut se reporter également à l'article que le professeur Zander écrivit peu après dans *Irénikon,* XIV (1937), p. 505-535, sous le titre *Mouvement œcuménique,* à la suite des Congrès d'Oxford et d'Edimbourg de cette même année.

24. *Le christianisme social, l. c.,* p. 267-268.

« Il est possible naturellement de suivre une autre voie et de demeurer fidèle, vis-à-vis des autres dénominations, à l'attitude strictement et systématiquement dogmatique, mais, dans ce cas, la communion œcuménique devient un non-sens spirituel, ou bien une hypocrisie blasphématoire, et tous ceux qui y participent sont des renégats de leur Eglise, attirés par la nouvelle *hérésie de l'œcuménisme* »[25].

Cette dernière attitude, décrite en termes durs, pouvait être partagé par des Orthodoxes, et aussi par des protestants :

« Si les Eglises protestantes avaient obéi seulement à leurs règles doctrinales, elles n'auraient pas adressé d'appel aux autres Eglises, qui leur sont fréquemment indifférentes, quelquefois même hostiles. Si l'Eglise orthodoxe avait suivi sa seule doctrine, elle n'aurait jamais répondu à cet appel. Pour rendre possibles les relations œcuméniques, il a fallu une audace et une inspiration créatrices ; la force qui les anime est la liberté chrétienne — qui prouve en un sens la présence du Saint-Esprit (2 *Cor.*, 3, 17). Les évêques et les prêtres qui prennent part au Mouvement œcuménique le font plutôt comme prophètes que comme dignitaires d'une Eglise »[26].

Cette attitude profondément œcuménique pouvait s'allier très bien cependant avec la profession authentique de la foi. Le P. Florovsky, bien des années plus tard, le répétait en des termes très explicites, qui ne nuisaient en rien à ses idées œcuméniques : « Parce que l'Eglise orthodoxe est l'unique Eglise du Christ, dépositaire de la Vérité — et les Orthodoxes doivent être bien au clair avec ce sujet — le monde entier est sa paroisse[27] ».

Reconnaissance de la tradition par les autres Eglises

Que la part d'influence de l'Orthodoxie, et spécialement de l'Orthodoxie russe sur le Mouvement œcuménique, ait été notable, la revue des épiscopaliens américains, *The Living*

---

25. *Ibid.*, p. 280.
26. *Ibid.*, p. 282.
27. Cité par LE GUILLOU, *l. c.*, dans *Istina*, II (1955), p. 70.

Church, le reconnaissait en ces termes, le 7 janvier 1938 : « Un des théologiens les plus capables de l'Eglise orthodoxe orientale, le P. Florovsky, a exercé une influence profonde à la conférence mondiale de *Faith and Order* (Edimbourg) en présentant les vérités éternelles de la foi chrétienne avec tant d'efficacité, si clairement et d'une façon si charmante qu'elles s'imposaient à des hommes de nationalités et de fonctions religieuses très diverses[28] ».

Souvent des théologiens catholiques ont fait remarquer que la présence de l'Orthodoxie dans les grandes réunions suppléait pour une grande part à celle de l'Eglise catholique absente, étant donné que les grandes vérités de la tradition, telles qu'elles ont été énoncées dans les sept premiers conciles, auxquels les Orthodoxes tiennent au moins autant que nous, ont été ainsi maintes fois revendiquées.

Cette remarque a été faite il y a longtemps déjà par les Orthodoxes eux-mêmes : « A mesure que le protestantisme participe au Mouvement œcuménique », écrivait encore M. Zander, « il voit grandir et se développer son sens dogmatique et son attitude vis-à-vis des vérités religieuses est mieux définie et plus fidèle ». L'auteur ne le dit pas assez, mais ce bénéfice est en grande partie le résultat de la fermeté des théologiens orthodoxes dans les questions dogmatiques[29].

Pourtant, à la suite de l'Assemblée d'Amsterdam en 1948 et des déclarations qui y furent faites, certains membres de l'Eglise orthodoxe — par exemple le Saint Synode de l'Eglise

---

28. *Irénikon,* XV (1938), p. 69-70.

29. Un des cas les plus typiques de cette fermeté est la percée dogmatique que le P. Bulgakov réussit à faire faire à la mariologie au Congrès de Lausanne en 1927, en insistant sur son caractère christologique, à la récrimination de plusieurs. Il s'en est expliqué dans un article intitulé *Die Gottesmutter und die ökumenische Bewegung,* dans la revue *Hochkirche,* 1931, p. 243-246. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur l'influence de la pensée orthodoxe en ecclésiologie. Il n'y a pas jusqu'au culte des icones qui n'ait su se faire apprécier des protestants. Dans l'église de la communauté de Taizé, une icone est vénérée par un luminaire durant les offices, signe évident du contact avec les Orthodoxes.

de Grèce — s'étaient montrés hésitants pour des raisons théologiques, quant à une participation ultérieure. Ils se ressaisirent à la suite du Rapport de Toronto (juillet 1950) dans lequel il était dit explicitement : « Le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Eglise doive considérer les autres comme des Eglises dans le vrai et plein sens du terme »[30]. Cette déclaration apparemment étrange laissait toute liberté aux positions rigoureuses de l'Orthodoxie.

Aussi son attitude était-elle devenue plus sereine à la conférence d'Oberlin (Ohio) de *Foi et Constitution,* en septembre 1957. Dans une déclaration, les délégués orthodoxes expriment leur joie de pouvoir participer à une conférence d'études qui se consacre au problème de l'unité chrétienne, mais ils ajoutent que leur point de vue est nécessairement différent de celui des autres participants. Pour eux, en effet, l'Unité recherchée existe déjà au sein de l'Orthodoxie, avec sa plénitude de foi et de vie sacramentelle ininterrompue. Cela, ils ne peuvent pas le soumettre à une discussion, comme si ce n'était qu'hypothétique et problématique. L'Eglise orthodoxe déplore la désunion entre les chrétiens et se sent particulièrement appelée à contribuer à la restauration de l'unité chrétienne en Occident ; c'est pourquoi elle prend part aux conversations œcuméniques. Ce document explique ensuite comment, pour l'Eglise orthodoxe, l'unité est une propriété essentielle de l'Eglise et ne peut se perdre. Sans présomption, l'Eglise orthodoxe se considère comme l'*Una Sancta,* et ce n'est qu'en son sein que les autres groupements chrétiens retrouveront l'unité. C'est là, en effet, le message propre de l'Orthodoxie orientale à une chrétienté occidentale divisée. Pas d'intercommunion sans unité de foi et de culte ; on regrette que la conférence n'ait pas inséré dans son programme le problème de l'Ordre et de la succession apostolique »[31]. (*A noter que le P. Florovsky était un des signataires de ce document*).

Que l'Orthodoxie, d'autre part, ait retiré un grand bienfait de ses contacts avec le Mouvement œcuménique, c'est là une

---

30. *Irénikon,* XXIV (1951), p. 40.
31. *Ibid.,* XXX (1957), p. 446-447.

chose qui ne serait pas difficile à prouver. Le dynamisme communicatif du Mouvement s'est répandu notamment dans les réunions de jeunesse. Des organisations comme la *Cimade,* d'origine protestante, dont le théologien russe bien connu, P. Evdokimov, est sous-directeur, ont réalisé un bien considérable dans beaucoup de groupements orthodoxes. On se rappelle, d'autre part, le soutien que fut, en 1955, lors du sac des églises grecques à Constantinople, l'appel au monde chrétien fait en faveur du malheur orthodoxe par le Conseil œcuménique des Eglises. On pourrait citer beaucoup d'autres cas encore.

Dernières étapes. Le Patriarcat de Moscou

Parmi les faits marquants de ces dernières années qui ont renforcé les relations de l'Orthodoxie avec le Mouvement œcuménique, il faut signaler particulièrement, depuis 1955, une délégation permanente à Genève envoyée par le patriarche de Constantinople, dont la bienveillance active à l'égard du Conseil œcuménique des Eglises est bien connue. Le premier délégué fut Mgr Jacques de Malte, devenu en 1959 évêque grec d'Amérique, et remplacé alors par Mgr Timiadis.

Autre point à noter : la sous-direction de l'Institut œcuménique de Bossey a été confiée depuis quelques années à un Grec orthodoxe, le Dr N. Nissiotis, dont la présence continue à l'Institut assure une collaboration constante de ce côté.

Le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises fut l'hôte de l'Eglise orthodoxe, en août 1959, à l'île de Rhodes. Cette réunion, qui n'a pas été sans faire quelque bruit, a révélé à beaucoup de protestants l'existence de la vie profonde de l'Orthodoxie. Le risque qu'elle comportait n'a-t-il pas été décrit par le Dr Payne, vice-président du Comité central, comme « les tournants en épingle à cheveux des routes des montagnes », qui auraient pu être « le lieu d'une catastrophe » ?[32]

---

32. Cf. D.T. STROTMANN, *Le Conseil œcuménique des Eglises en terre orthodoxe,* dans *Irénikon,* XXXII (1959), p. 456.

L'issue en fut pourtant très heureuse et des projets nouveaux ont été faits à la suite de cette conférence. Ainsi, Mgr Jacques d'Amérique a annoncé, au nom du Patriarcat, que les Eglises orthodoxes avaient décidé de faire de l'île un centre œcuménique permanent.

La seule Eglise orthodoxe importante qui avait, durant des années, fait opposition absolue à l'égard du Mouvement œcuménique était l'Eglise du Patriarcat de Moscou. Des efforts nombreux furent déployés surtout par le Conseil œcuménique lui-même, qui entreprit, à cette fin, un voyage en Russie en 1959, pour obtenir sa participation. Une rencontre avait déjà eu lieu à Utrecht en 1958. Elle avait été préparée de longue date, et avait été précédée d'un discours fait en Russie même par le métropolite Nicolas de Kruticy. On peut se faire une idée de l'évolution qui s'était produite par les quelques lignes suivantes empruntées à ce discours :

> « L'Eglise orthodoxe russe estime possible de répondre au désir du Conseil œcuménique des Eglises en rencontrant ses dirigeants pour un échange de vues sur l'opportunité de contacts ultérieurs et sur la forme qu'il y aurait lieu de leur donner. Nous approuvons pleinement la déclaration des participants orthodoxes à l'Assemblée d'Evanston et sommes d'accord de rencontrer les dirigeants du Conseil œcuménique, assurés que notre devoir d'Orthodoxes est de favoriser la réunion de tous les chrétiens au sein de l'Eglise du Christ. Ce but magnifique devrait, à notre sens, caractériser aussi l'attitude générale des Eglises orthodoxes autocéphales dans leurs relations avec le Mouvement œcuménique. Nous considérant les gardiens de l'héritage spirituel de l'Eglise indivise des sept conciles œcuméniques, l'Eglise orthodoxe croit que, pour parvenir à l'Unité, il faut comprendre ce que représente la vie d'Eglise, y prendre pleinement part et user avec discernement des bénédictions et de l'enrichissement qu'on y a trouvés. Voilà comment notre Eglise conçoit le problème soulevé par le Mouvement œcuménique, et je pense que les Eglises orthodoxes autocéphales, compte tenu de leur situation et de leurs possibilités particulières, devraient aller jusqu'au bout de leur devoir en ce sens »[33].

---

33. *Irénikon*, XXXI (1958), p. 213.

L'entrée virtuellement décidée de l'Eglise du Patriarcat de Moscou dans le Conseil œcuménique à la conférence de New Delhi aura sans doute quelques répercussions. Un des problèmes qui se posent est de savoir quelle sera l'attitude des membres du Conseil œcuménique appartenant à l'émigration russe non rattachée au patriarcat moscovite, et qui ont eu, on a pu s'en rendre compte, une influence énorme sur le développement du mouvement, par rapport aux nouveaux adhérents et vice-versa. L'année même de la conférence des chefs et des représentants des Eglises orthodoxes autocéphales réunis à Moscou pour le cinquième centenaire de l'autocéphalie de l'Eglise russe (1948), presque au terme même du Congrès, le Patriarcat, par l'intermédiaire du métropolite Nicolas de Kruticy, fit parvenir, dans une lettre au Secrétaire général du Conseil œcuménique, une protestation et une mise au point concernant les Russes émigrés :

> « L'Eglise orthodoxe russe », disait-il, « espère qu'à cette occasion le Conseil Mondial des Eglises n'attribuera pas le titre de représentant de *l'Eglise orthodoxe russe* à quelque participant à l'Assemblée, même s'il se fait qu'il soit « russe » de nationalité et « orthodoxe » de confession. Ce malentendu malheureux, comme vous l'avez appris, s'est produit dans le passé par rapport à des émigrés russes qui depuis cette époque ont été et sont sous la juridiction de l'Eglise orthodoxe de Constantinople. Au même titre, ceci s'applique également aux « schismatiques » unis dans les groupes du métropolite Théophile en Amérique et du métropolite Anastase à Munich, qui n'ont rien de commun avec l'Eglise orthodoxe russe. Cependant, ce refus de notre part ne signifie pas que nous ne nous intéresserons pas aux activités du Mouvement œcuménique. D'autre part, l'Eglise orthodoxe russe n'a pas perdu l'espoir d'une possibilité d'une réunion dans la grâce avec elle, Dieu aidant, de toute confession ou corps chrétiens. Elle est prête à entrer en contact direct avec eux en vue de leur réunion, sans recourir au Conseil Mondial des Eglises comme intermédiaire »[34].

La présence de la délégation moscovite à la conférence de New Delhi posera donc une question particulièrement délicate.

---

34. *The Ecumenical Review*, I (1948-1949), p. 188-189.

5

Les interventions du successeur de Mgr Nicolas, Mgr Nicodème de Podolsk et de plusieurs prélats des pays situés derrière le rideau de fer, à la récente conférence panorthodoxe de Rhodes, ont montré combien il est difficile de traiter les questions religieuses sur leur propre terrain lorsqu'elles sont enchevêtrées de problèmes politiques.

N'oublions pas que le grand mérite de l'émigration russe dans le Mouvement œcuménique fut précisément d'avoir pu s'exprimer en toute liberté indépendamment de toute pression et de toute considération étrangère. Sortie plus tôt que les autres de ce qu'on appelle volontiers aujourd'hui « l'ère constantinienne », elle a pu faire entendre au monde chrétien un langage prophétique. On devra longtemps lui en être reconnaissant.

D. Olivier ROUSSEAU, o. s. b.

LA CONFÉRENCE INTERORTHODOXE DE RHODES

I. TENTATIVES AVORTÉES

Dès le début de ce siècle, l'évolution du monde moderne, la pénétration des idées étrangères parmi les populations orthodoxes, la multiplication des autonomies ecclésiastiques, la formation et le développement du mouvement œcuménique, posèrent aux Eglises orthodoxes un ensemble de problèmes qui dépassaient la compétence des synodes de chacune des Eglises et demandaient des prises de position communes à toute l'Orthodoxie. C'était en même temps, pour beaucoup de ces Eglises, le réveil après des siècles d'occupation turque. On commença alors de parler d'un concile panorthodoxe ou d'un concile œcuménique orthodoxe. La convocation d'un tel concile soulevait bien des difficultés que seule une longue préparation pouvait aplanir. En 1923, le patriarche de Constantinople, Mélétios IV, prit l'initiative de réunir une conférence panorthodoxe qui règlerait certaines questions en suspens. Cette conférence aurait aussi à décider de l'opportunité de ce concile panorthodoxe et à en fixer la date et le lieu. Toutes les Eglises furent convoquées, mais les patriarcats orientaux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem désapprouvèrent la conférence et refusèrent d'y prendre part. La Bulgarie, en état de rupture canonique avec Constantinople, ne fut pas convoquée. La conférence perdait ainsi beaucoup de son intérêt. Elle se réunit cependant à Constantinople du 10 mai au 8 juin. On y prit sur divers sujets des décisions qui auraient force de loi jusqu'à la réunion du concile, décisions

généralement inspirées d'un esprit progressiste. On traita du calendrier, des secondes noces des clercs, du mariage après l'ordination, de l'âge requis pour les ordinations, du costume ecclésiastique, des empêchements de mariage, du divorce, des fêtes et du jeûne. Surtout on admit en principe qu'un concile panorthodoxe serait réuni en 1925 pour fêter le seizième centenaire du concile de Nicée. On souhaitait que toutes les Eglises recevant le symbole de Nicée soient admises à cette célébration[1].

De fait, le 27 mai 1924, une encyclique du Saint Synode de Constantinople invitait toutes les Eglises orthodoxes à ce concile. En décembre de la même année, le programme du concile leur était communiqué. On y trouve déjà les grandes divisions des programmes qui suivront : adaptation et codification de la législation ecclésiastique ; dogme et théologie (rédaction d'une confession de foi orthodoxe) ; organisation administrative de l'Eglise ; culte divin ; formation du clergé, mariage des clercs, costume des clercs, vie monastique ; calendrier et « toute autre question ». Le programme restait ouvert aux suggestions des Eglises. Rien ne put se faire, tant à cause des troubles internes de la communauté orthodoxe de Constantinople qu'à cause de l'opposition du gouvernement turc.

Le 17 septembre 1925, le nouveau patriarche roumain relança l'idée devant les prélats réunis à Bucarest à l'occasion de son intronisation, et, le 10 décembre, le patriarche de Constantinople, Basile III, envoyait une nouvelle encyclique convoquant le concile pour le 20 juin 1926 : on ne pouvait plus, disait-il, « différer davantage la tenue du concile sans causer un grave préjudice à l'Eglise »[2]. Le programme communiqué l'année précédente était maintenu. Les mêmes raisons qui avaient empêché la réunion en 1925 jouèrent encore, et, le 27 avril 1926, on décida de renvoyer la réunion du concile à des temps meilleurs et de prévoir auparavant une conférence préparatoire dont la date serait fixée ultérieurement.

1. *Ekklisiastiki Alitheia*, 43 (1923), p. 189 ss.
2. *Echos d'Orient*, 24 (1925), p. 99, et 25 (1926), p. 218.

Dans les années suivantes, notamment en 1929, des contacts eurent lieu entre chefs d'Eglise, et on s'accorda pour réunir cette conférence au couvent de Vatopédi, à l'Athos, du 8 au 24 juin 1930. Cette conférence aurait pour but d'établir le programme d'un prosynode qui préparerait la réunion du concile panorthodoxe. Malheureusement, l'Eglise russe, qui était à ce moment déchirée par de graves divisions internes, ne put y envoyer des délégués, non plus que l'Eglise bulgare toujours en état de schisme avec Constantinople. La conférence décida cependant que le prosynode aurait lieu le 19 juin 1932 dans ce même couvent de Vatopédi. Au programme de cette rencontre, elle prévoyait l'étude de la situation de l'Eglise russe, l'établissement de liens plus étroits entre les différentes autocéphalies orthodoxes. A ce sujet le chef de la délégation roumaine et celui de la délégation d'Antioche suggérèrent la création d'une sorte de synode permanent formé des représentants des diverses Eglises orthodoxes et présidé par le patriarche œcuménique. On se préoccupait ensuite de la formation intellectuelle et morale du clergé, de la situation de l'Orthodoxie en Amérique, de la réforme de la vie monastique, de la lutte contre les sectes maçonniques et autres, des relations avec les autres Eglises et confessions chrétiennes, de la manière de recevoir les hérétiques revenant à l'Orthodoxie, des conditions requises à la proclamation de l'autocéphalie et du mode d'élection du chef d'une Eglise autocéphale, de la codification des canons ecclésiastiques, des empêchements de mariage, du calendrier et du comput pascal, des règles liturgiques, du rôle de l'Eglise dans les questions sociales, et enfin des moyens de faire revivre la tradition byzantine dans les diverses branches de l'art sacré.

La manière était trouvée : on procéderait par étapes, par conférences successives. Le projet de programme que l'on venait d'établir servirait de base aux discussions à venir. Malheureusement, en 1932, aucune réunion ne put avoir lieu. En 1935, dans des lettres au patriarche de Constantinople, les patriarches de Serbie et de Roumanie reprenaient la proposition d'un synode interorthodoxe permanent présidé par le patriarche œcuménique. Le Saint Synode de Constantinople

rejeta le projet comme contraire à la tradition canonique orthodoxe. L'année suivante, le métropolite de Pologne relançait la même idée, mais sans plus de succès. A la fin de cette année 1936, le premier congrès de théologie orthodoxe se réunissait à Athènes sous la présidence du professeur Alivizatos, qui en avait lancé l'idée bien des années auparavant et qui en assura le succès. Il y fit un rapport sur l'éventuelle convocation d'un concile œcuménique. Le rapporteur estimait qu'il n'existait aucune question dogmatique suffisamment importante pour motiver une telle convocation et que l'Eglise orthodoxe n'était pas préparée à une telle réunion : elle n'avait, en effet, jamais pris définitivement position en face du catholicisme ou du protestantisme. Devait-elle inviter ces Eglises à un éventuel concile ? Sans ces Eglises, le concile ne pourrait pas être dit véritablement œcuménique. Il ne le serait, disait-il, que dans le sens où les catholiques appellent le concile du Vatican œcuménique. Il fallait éviter que ce concile soit simplement panorthodoxe. Pour ces raisons et d'autres, l'unanimité se fit sur l'inopportunité d'une telle convocation. Les questions secondaires pendantes, dont le programme avait été dressé à la conférence de l'Athos, pourraient être momentanément réglées par une correspondance entre les Eglises, en attendant un concile que l'on devrait travailler à rendre possible. Un délégué serbe fit remarquer qu'une telle réunion serait dangereuse tant que la situation religieuse interne de l'Eglise russe ne serait pas éclaircie, et que de toute façon le concile « devrait être gouverné par un directoire formé d'un représentant de chaque Eglise et présidé par le patriarche œcuménique. Une commission exécutive fixerait le programme avec le consentement de tous »[3]. Ce fut un coup d'arrêt.

Après la guerre, en mai 1947, le patriarche de Moscou, en visite à Bucarest, annonça son intention de convoquer à Moscou, avant la fin de l'année, une conférence panorthodoxe. Le patriarcat œcuménique rejeta l'invitation : c'était une violation des canons qui établissent que seul le patriarche œcu-

3. *Irénikon,* 14 (1937), p. 32-33.

ménique peut avoir une telle initiative[4]. La conférence fut renvoyée à l'année suivante, où elle coïncida avec le cinquième centenaire de l'indépendance de l'Eglise russe. La conférence suivit les fêtes jubilaires, mais les patriarcats de Constantinople et de Jérusalem, les Eglises de Chypre et de Grèce, n'y furent pas représentés[5]. Cette tentative divergente n'eut pas de suite.

II. LA CONFÉRENCE DE RHODES

En 1951, dans une lettre encyclique aux chefs des Eglises orthodoxes, le patriarche de Constantinople, Athénagoras Ier, après avoir rappelé les projets de convocation d'un concile en 1925 et d'un prosynode en 1932, posait de nouveau la question de la réunion de ce prosynode dont le programme avait été établi en 1930[6]. Toutes les réponses, sauf celle d'Alexandrie, furent négatives et, en 1952, le patriarche dut ajourner la réunion[7]. Des Eglises, cependant, se mirent au travail sur le projet de programme, et des études furent publiées sur plusieurs points importants[8]. En octobre 1959, le patriarche Athénagoras reprenait le projet sous une autre forme : il ne s'agissait plus de réunir le prosynode prévu par la conférence de l'Athos en 1930, mais bien une conférence analogue à celle qui avait eu lieu à Vatopédi : elle établirait le programme d'un prosynode et rassemblerait à Rhodes, en 1960, des représentants de toutes les Eglises orthodoxes. Cette réunion ne put avoir lieu et fut ajournée[9]. Heureusement, après le voyage du patriarche Alexis de Moscou au Proche-Orient et notamment à Constantinople, les derniers

---

4. Sur toutes les discussions soulevées par cette question, voir Dom Pierre DUMONT, *Note d'ecclésiologie orthodoxe autour d'une autorité*, dans *Irénikon*, 22 (1949), p. 304-315.

5. Voir le texte des décisions prises lors de cette conférence en *Russie et chrétienté*, 3-4 (1948), p. 56-63.

6. *Orthodoxia*, 26 (1951), p. 118-120.

7. *Proche-Orient chrétien* (*P.O.C.*), 3 (1953), p. 284-285.

8. *Id.*, 11 (1961), p. 172-177.

9. *Id.*, 10 (1960), p. 343-347.

obstacles furent levés[10] et la réunion fut convoquée à Rhodes pour le 24 septembre 1961.

Cette fois-ci, toutes les Eglises orthodoxes furent représentées : les patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Russie, de Serbie, de Roumanie, et celui de Bulgarie, reconnu fin juillet par le patriarche de Constantinople, qui mettait fin de la sorte à une longue rupture entre les deux Eglises. Venaient ensuite les Eglises de Chypre, de Grèce, de Pologne et de Tchécoslovaquie. L'Eglise de Géorgie avait donné plein pouvoir pour la représenter et voter en son nom à Mgr Nicodème et à la délégation russe qu'il présidait. On avait aussi invité des observateurs des Eglises copte, éthiopienne, arménienne, syrienne, malankare, de la communion anglicane, des Vieux catholiques et du Conseil œcuménique des Eglises. Il n'y avait pas d'observateur officiel du côté catholique. La question avait été posée à Rome en liaison avec celle d'éventuels observateurs orthodoxes au concile du Vatican. La commission centrale préparatoire qui s'était réunie à Rome en juin n'avait pu en traiter ; elle ne devait étudier la question des observateurs orthodoxes que dans sa session de novembre. Devant cette situation, le patriarche œcuménique invita cinq prêtres catholiques, qui suivraient les travaux de la conférence, non pas à titre d'observateurs, mais comme ses invités. Je voudrais dire ici combien ils ont été sensibles à la magnificence et à la noblesse de l'hospitalité qui leur a été réservée, ainsi qu'aux multiples prévenances dont ils ont été l'objet, tant de la part de S. E. le métropolite de Rhodes, Mgr Spyridon, président du comité d'organisation, que de celle de S. E. Mgr Chrysostome de Myre, secrétaire infatigable et toujours souriant de la conférence, qui lui doit beaucoup de son succès.

C'est bien en effet de succès qu'il faut parler. Il semble que seuls ont été déçus ceux qui ne connaissaient pas exactement ses buts. Dans le sermon qu'il prononça durant la solennelle liturgie d'ouverture, Mgr Chrysostome de Myre rappela que :

10. *Id.*, 11 (1961), p. 167 ss.

« la conférence interorthodoxe de Rhodes n'a pas à résoudre des problèmes, mais à les poser. Ce faisant, l'Orthodoxie montrera à tous qu'elle est consciente des exigences de notre temps et de sa responsabilité. En effet, et sa nature et sa situation font d'elle une force d'équilibre au sein des tendances et des courants souvent opposés du christianisme contemporain ».

Déjà, le 13 août, dans le sermon qu'il avait prononcé dans la cathédrale d'Athènes, il avait clairement précisé ces buts :

« La conférence de Rhodes, qui réunira les évêques de toutes les Eglises orthodoxes, a les buts suivants :

1) Elle aura à déterminer et à rédiger la liste définitive des sujets théologiques, liturgiques, canoniques et autres qui préoccupent les Eglises orthodoxes et dont elles veulent saisir le futur prosynode panorthodoxe. Celui-ci aura pour but de les examiner en préparation d'un futur concile œcuménique panorthodoxe qui en décidera en dernier ressort.

2) Sans aborder la substance des problèmes, la conférence a pour but d'établir le contact entre les Eglises orthodoxes et de leur donner l'occasion et la possibilité de conversations et d'échanges de vue qui sont indispensables aujourd'hui.

3) Elle aura, enfin, à rédiger et à adresser au monde un message de toute l'Orthodoxie, message par lequel elle affirmera sa présence et montrera son intérêt pour les problèmes chrétiens contemporains en même temps qu'elle se situera par rapport à eux »[11].

Ces buts, la conférence les a atteints. La liste des sujets dont le futur prosynode aura à s'occuper a été dressée et approuvée par tous. La base de la discussion fut le projet présenté par le patriarcat œcuménique[12]. Il reprenait l'essentiel de la liste établie en 1930 à Vatopédi ; il la complétait et la précisait en tenant compte des suggestions des diverses Eglises. Dès l'ouverture des séances de travail, le lundi 25 septembre, les chefs des délégations firent connaître le point de vue de leur Eglise sur

---

11. *Apostolos Andreas,* 6 septembre 1961.

12. *P.O.C.,* 11 (1961), p. 261-266, en donne une traduction française.

la procédure à suivre dans la conférence et sur la liste des sujets présentés. Il était admis que l'unanimité était requise pour qu'un sujet soit maintenu ou soit ajouté, ce qui revient à dire que chaque Eglise avait le droit de veto. Six commissions furent ensuite constituées, avec un membre de chaque délégation en chaque commission. En tenant compte des remarques et demandes des Eglises, ces commissions avaient, chacune, à établir une partie du programme définitif du futur prosynode : commission traitant de la foi, du dogme et du culte ; commission pour les questions d'administration, de discipline ecclésastique, et pour la place de l'Orthodoxie dans le monde ; commission pour les relations interorthodoxes ; commission pour les questions théologiques et sociales ; commission pour les relations de l'Orthodoxie avec les autres Eglises orientales ; commission pour les relations de l'Orthodoxie avec les Eglises occidentales.

Le travail des commissions fut assez rapidement terminé. Chaque commission fit alors son rapport à l'assemblée générale qui approuva le programme définitif du futur prosynode. L'essentiel de la liste proposée par le patriarcat œcuménique fut respecté. Signalons quelques suppressions : ce qui a trait au mariage des prêtres après l'ordination ou au remariage des prêtres veufs, au renforcement de la civilisation chrétienne orthodoxe, à une revue orthodoxe commune, aux missions, à la lutte contre l'athéisme, aux relations de la religion et de la science. La rédaction de nombreux paragraphes du projet a été modifiée. Notons que pour les relations de l'Eglise orthodoxe avec les autres Eglises, on a conservé aussi l'essentiel du projet qui distinguait les relations avec les Eglises orientales séparées depuis Chalcédoine, celles avec l'Eglise catholique romaine, celles avec les Eglises et communions issues de la Réforme.

Il serait intéressant d'étudier l'évolution de la présentation des sujets depuis 1924 ou 1930, mais nous ne pouvons le faire ici. Il est clair d'ailleurs que l'étude détaillée de ces sujets, qui va maintenant être entreprise par les Eglises, entraînera encore bien des modifications et précisions à cette liste. L'important pour le moment nous semble être le fait que

toutes les Eglises orthodoxes ont dressé et reconnu le catalogue des sujets qui, d'une manière ou d'une autre, font problème aujourd'hui. Ils sont maintenant proposés à l'étude des Eglises. L'ébauche d'une vaste adaptation, d'une vaste réforme est esquissée. L'Eglise orthodoxe « refuse de se laisser définir dans les cadres étroits du passsé et d'être considérée comme l'Eglise des huit premiers siècles, des sept premiers conciles œcuméniques, des grands Pères du IVe et du Ve siècle». Elle veut s'affirmer « vivante et vigoureuse aujourd'hui plus que jamais »[13]. L'Orthodoxie affirme ainsi un sens très authentique de la tradition, réalité vivante qui associe harmonieusement stabilité et mouvement, qui est fidélité à l'Esprit immuable dans un monde en continuel changement et qui doit donc nécessairement inventer sans cesse des formes nouvelles permettant de vivre l'unique nécessaire dans des circonstances toujours nouvelles. C'est l'affrontement incessant de l'Eglise aux difficultés et aux exigences des générations successives qui lui permet de découvrir toujours mieux toutes les implications de cet unique nécessaire ; c'est là le grand moyen employé par l'Esprit pour la guider vers la vérité tout entière, pour l'amener à la plénitude de sa taille.

Que l'Orthodoxie en ait pleine conscience, qu'elle convie les peuples orthodoxes à s'en rendre compte, c'est un fait important pour la vie des Eglises orthodoxes ; ce n'est pas moins important du point de vue œcuménique. Tout renouveau, toute vitalité accrue d'une Eglise est important du point de vue œcuménique. Mais ici il y a plus. Il y a la providentielle coïncidence entre cet effort de rajeunissement et de renouveau de l'Orthodoxie et celui auquel l'Eglise catholique a été conviée par le Pape Jean XXIII lui annonçant la réunion du concile du Vatican. On ne peut pas ne pas voir dans cette coïncidence l'action du même Esprit préparant les chrétiens divisés

---

13. Sermon prononcé à Rhodes, le 24 septembre 1961, par Mgr Chrysostome de Myre. Ce n'est pas la première fois que S. E. réagit contre la déformation d'un conservatisme absolu d'origine monastique tendant à confondre immobilisme et tradition ; cf. *P.O.C.*, 9 (1959), p. 139.

à se retrouver. En pleine fidélité à toutes les exigences de l'Esprit, nous avons à mettre en valeur ou à redécouvrir tous les aspects du message du Christ confié à l'Eglise ; nous avons à purifier notre foi, à distinguer l'unique nécessaire et toutes ses implications de tous les éléments contingents que l'histoire lui a amalgamés. Une réforme, une adaptation n'est possible que si la mentalité du clergé et du peuple chrétien est capable de faire la distinction entre l'essentiel permanent et l'accidentel changeant, entre la nécessaire unité et l'indispensable variété. Tout cela ne peut se faire sans à-coups, sans réactions ; il faut du temps pour que les questions mûrissent, pour que s'ouvrent des perspectives nouvelles. Il est urgent et de première importance que, tant du côté catholique que du côté orthodoxe, on aborde courageusement, franchement, sans réserves, les authentiques problèmes pastoraux qui se posent. C'est un grand pas de fait que d'avoir reconnu ces problèmes et d'avoir posé ces questions. Il serait catastrophique que, tant du côté catholique que du côté orthodoxe, on se contente après cela d'un époussetage superficiel, d'un reclassement de rubriques[14].

Les autres buts de la conférence étaient de réunir les Eglises orthodoxes afin de leur permettre d'échanger leurs points de vue et de manifester leur unité en adressant un message au monde. Ce but, lui aussi, fut atteint. Dans aucune des tentatives précédentes, nous l'avons vu, on n'avait réussi à réunir toutes les Eglises autocéphales. C'est la première fois que les

---

14. Nous ne résistons pas à la tentation de transcrire ici cette pensée de Pie XII en son discours du 19 janvier 1944 : « La tradition est bien autre chose qu'un simple attachement à un passé disparu ; elle est tout l'opposé d'une réaction de défiance de tout sain progrès. Son nom même est étymologiquement synonyme de chemin et d'avance... La tradition dit une marche en avant, mais une marche continue qui se développe, en même temps tranquille et alerte selon les lois de la vie... Comme l'indique son nom, elle est le don qui passe de génération en génération, le flambeau que le coureur à chaque relais remet à la main de l'autre coureur à qui il le confie sans que la course s'arrête ou se ralentisse. Tradition et progrès s'intègrent mutuellement avec tant d'harmonie que, comme la tradition sans le progrès se contredirait elle-même, ainsi le progrès sans la tradition serait une entreprise téméraire, un saut dans le vide ».

Eglises orthodoxes se trouvaient toutes réunies. C'est la première fois que l'Orthodoxie, dépassant le fractionnement des Eglises locales ou des groupes d'Eglises se présente dans son unité et envoie, en tant qu'Eglise une, un message au monde. C'est sur cette unité que le message est centré[15]. Il a fallu pour réussir des années d'efforts dont nous avons esquissé l'histoire au début de cet article. Il a fallu aussi la sagesse et la persévérance du patriarche Athénagoras, qui depuis plus de dix ans prépare patiemment cette réunion, laquelle, évitant les discussions sur le fond des problèmes, devait permettre en un premier contact de manifester et de proclamer l'unité profonde des Eglises orthodoxes au-delà de leurs divergences et de leurs situations concrètes actuelles très différentes et parfois très pénibles. Il a fallu, enfin, que toutes les Eglises ressentent ce besoin d'unité et viennent à la réunion avec la volonté de s'entendre[16]. Le résultat, en effet, ne semble pas être un compromis entre les diverses tendances, mais, bien plus, le fruit d'un esprit de compréhension réciproque des différentes Eglises. Si, comme il ne pouvait pas en être autrement, des divergences existaient et se sont manifestées, il y eut chez tous une volonté très nette de surmonter les oppositions pour manifester l'unité. C'est là un des aspects fondamentaux de la conférence.

Nous pensons ne pas exagérer en disant qu'au delà de cette volonté d'entente, il y a la tendance plus profonde à remédier aux excès de l'autocéphalie. On redécouvre le besoin d'une « primauté, expression nécessaire de l'unité de foi et de vie des Eglises et de leur communion vivante et effective en cette

---

15. Le seul mot *un* au sens fort, ou *unité,* revient plus de dix fois en ces trois pages.

16. Dans un article publié à la veille de la conférence, le professeur Alivizatos signale cette manifestation d'unité comme l'un des deux objectifs qu'il était le plus urgent d'atteindre : « Il faut que l'Eglise orthodoxe se manifeste comme Eglise une en face des différents grands problèmes du christianisme, par exemple devant le mouvement œcuménique ». Il déplore ensuite que, jusqu'à présent, chaque Eglise autocéphale ait participé ou non à ce mouvement, « chacune à son propre compte », alors que l'Orthodoxie devrait « y apparaître comme une force unie » (*To Vima,* 21 et 22 septembre 1961).

vie »[17]. Nous avons vu que, depuis 1923, plusieurs fois, les Eglises de Serbie, de Roumanie, d'Antioche et de Pologne avaient envisagé une sorte de synode permanent de l'Orthodoxie présidé par le patriarche œcuménique. Ces propositions pouvaient ne pas tendre uniquement à un renforcement du lien entre les Eglises. Reprises actuellement, dans le climat où vivent certaines Eglises, et liées à des questions de présidence, ces idées pourraient être dangereuses et susciter de sérieuses difficultés. C'est vrai. Quoi qu'il en soit, un peu partout dans l'Orthodoxie, on sent le besoin d'un centre affermissant et concrétisant les relations entre les Eglises autocéphales. Le patriarcat œcuménique existe, et il a bien conscience que telle est sa fonction[18]. Il faudrait alors que toutes les Eglises le reconnaissent davantage[19] et que la marge d'initiative qui lui est laissée soit moins étroite. Cette tendance s'exprime évidemment dans une perspective purement orthodoxe et sans aucunement mettre en question le principe de l'autocéphalie, mais ses excès. Dans son adresse inaugurale, Mgr Jacques de Mytilène, chef de la délégation hellène, a souligné comme point principal du programme pour le prosynode que « dans une époque où tout s'organise et où l'isolé est anéanti, l'autocéphalie, qui a ses avantages, a le gros inconvénient de morceler et d'isoler. Il faut se réunir, penser, étudier, discuter ensemble tout ce qui a trait à la vie de l'Eglise. Il faut affronter ensemble les problèmes que notre époque pose à l'Orthodoxie »[20].

---

17. C'est ainsi que s'exprime le P. Alexandre SCHMEMANN dans sa remarquable étude, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, dans l'ouvrage collectif, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, p. 143. Voir aussi la critique que le même auteur fait de la notion moderne d'autocéphalie dans un article plus ancien, *Le patriarcat œcuménique et l'Eglise orthodoxe*, dans *Istina*, 1 (1954) p. 39 - 44.

18. C'est ce que pensent beaucoup de théologiens orthodoxes, et pas seulement des Hellènes ; voir par exemple SCHMEMANN, en *Istina, loc. cit.*, p. 42 - 44.

19. Ce n'était pas ce que pensait Mgr Nicodème lors des déclarations qu'il fit à Athènes, en décembre 1960 ; cf. *P. O. C.*, 11 (1961), p. 67.

20. Le professeur Alivizatos, dans l'article que nous avons déjà

C'est là encore un fait important pour la vie de l'Orthodoxie et pour le dialogue œcuménique. Sur le plan théologique, on redécouvre un aspect important de l'ecclésiologie que la polémique antiromaine avait poussé à négliger complètement[21]. Sur le plan pratique, un organe, quel qu'il soit, pouvant effectivement parler au nom de l'Orthodoxie, faciliterait considérablement le dialogue entre les Eglises. D'ailleurs, la préoccupation de ce dialogue, soit avec les Eglises orientales, soit avec l'Eglise catholique romaine, soit avec la communion anglicane et les différentes confessions issues de la Réforme, tient une grande place dans le programme établi pour le prosynode. Plus encore, on peut dire qu'elle n'est étrangère à aucun paragraphe et que, en quelque sorte, elle finalise toute l'ébauche du projet de réforme élaboré par la conférence. Dans les intentions de Jean XXIII, ne devrait-il pas en être de même pour le concile du Vatican ?

Ce premier pas fut donc bien un succès, comme nous l'avons dit en commençant. Mais ce succès ne sera vraiment tel que si la marche commencée continue, que si les difficultés rencontrées et surmontées dès le début sont résolues en profondeur, que si l'on arrive à trouver en commun des réponses aux questions que l'on s'est mis d'accord pour poser. C'est là le travail qui va maintenant commencer et qui mènera au prosynode. Quand et où celui-ci aura-t-il lieu ? Nous avons pu recueillir des participants les avis les plus divers sur cette question. Dans l'allocution qu'il prononça lors de la séance de clôture, Mgr Nicodème, chef de la délégation russe, se disait « persuadé qu'avec l'aide de l'Esprit-Saint, la préparation du prosynode se développerait rapidement ». Nous l'espérons de tout cœur, sans oublier que le nombre et la diversité des pro-

---

cité (note 16), disait qu'il était particulièrement urgent de porter remède au relâchement des liens entre les Eglises locales. A ce relâchement, il voyait une double cause : on a souligné avec exagération l'indépendance des Eglises et, là-dessus, est venue se brancher l'influence des divers nationalismes. Il pense qu'un changement radical en ce domaine est peu probable.

21. SCHMEMANN, *op. cit.*, p. 149 ; de même son article d'*Istina*, p. 40.

blèmes soulevés demandera vraisemblablement des années d'étude et de confrontation. Il y a près de trois ans que se prépare le concile du Vatican, et il faudra certainement encore au moins un ou deux ans avant qu'il se réunisse. Il est aussi clair que bien des facteurs non ecclésiastiques joueront certainement dans la préparation du prosynode ; les travaux futurs ne pourront pas se passer, en certains pays, du placet gouvernemental. La liberté plus que relative de certaines Eglises est un facteur que l'on ne doit pas sous-estimer[22], et l'on se demande toujours quelle sera la contrepartie exigée à telle rencontre, à tel voyage. A ce sujet, on fut particulièrement heureux de voir le message final se situer et se maintenir sur un plan purement religieux et ecclésial.

Si nous avons, nous catholiques, à effectuer, en pensant aux autres, le travail de purification et de rajeunissement auquel nous convie le pape, nous avons aussi à aider de toute notre prière fraternelle et persévérante le travail parallèle de nos frères orthodoxes, espérant qu'ils voudront, eux aussi, nous aider de leurs prières. C'est une forme d'intercommunion qui s'impose dès maintenant.

Sainte-Anne de Jérusalem, le 20 octobre 1961

Pierre DUPREY, p. b.

---

22. A Rhodes, certaines délégations donnaient parfois une impression de « liberté surveillée ». Certaines réactions spontanées en entendant raconter tel ou tel contact, tel ou tel voyage d'étude, en disaient long sur la privation de ceux qui en sont empêchés par la situation actuelle de leurs pays.

LES DISQUES

Catholicité de l'Eglise

Notre propos est de compléter ici une chronique consacrée aux *Liturgies orientales,* parue dans le cahier 45 de *Lumière et Vie* : Le Concile œcuménique (p. 154-158). Les disques déjà recensés feront l'objet d'une brève mention. Nous y ajouterons une présentation des enregistrements parus depuis ou dont nous n'avions pas eu connaissance précédemment.

Rappelons donc :

La Liturgie roumaine de saint Jean Chrysostome, par la Chorale Trajan Popesco, messe de rite grec, utilisant indifféremment au gré du célébrant le grec ou la langue vulgaire du pays où elle se célèbre (1 d. 30 cm., SM 33-52).

Kirygma, limité à la première partie de la messe grecque, la liturgie de la parole, réalisé à Saint-Julien-le-Pauvre, et qui vient d'obtenir un grand prix de l'Académie du disque dans la catégorie : Musique sacrée (1 d. 25 cm., Uni-Disc 25-105).

Chants de la liturgie byzantine, essai d'adaptation des mélodies slaves à des textes français, dont on ne peut que rappeler l'intérêt pastoral (5 d. 17 cm. 33 t., Pastorale et Musique PM 17 005/9).

Vendredi Saint à Saint-Julien-le-Pauvre, par la Chorale Trajan Popesco, cérémonie de l'Epitaphios (ensevelissement du Christ) (1 d. 25 cm., SM 33-59).

Musique liturgique russe, les chœurs de la cathédrale orthodoxe russe de Paris présentent des fragments des offices du carême, de la semaine sainte et de Pâques, avec quelques chants parmi les plus caractéristiques du service divin ordinaire (1 d. 30 cm., Philips A-00402). Cf. *Lumière et Vie,* n° 36, p. 131.

Vêpres et Matines, par les chœurs russes de Féodor Potorjinscky, nous associent à la liturgie nocturne de l'Eglise orthodoxe (1 d. 30 cm., SM 33-27).

Avec *Pâques russe*, dû aux mêmes interprètes, sont offertes : sur une première face, des pièces utilisées durant le carême et la Semaine Sainte, comme ce Canon de la pénitence, type d'hymne qui depuis le VIIe siècle occupe une place fondamentale dans chaque office des Matines. L'archiprêtre Dimitri Sobolev, qui tient le rôle d'officiant, situe, au dos de la pochette, ces différents morceaux et en explique le sens ; grâce à ces indications, il est facile de suivre, sur la seconde face, le déroulement de l'office des Grandes Matines dans la nuit de Pâques. Après le Canon de Pâques, sur des textes de l'*Exode* et d'*Isaïe,* la procession fait halte devant la porte qui s'ouvrira au chant du Tropaire de la Résurrection : *le Christ est ressuscité des morts,* maintes fois répété par les fidèles. Des Odes (cantiques bibliques) célèbrent ce triomphe. Ces méditations se déroulent sur un ton grave, dans une polyphonie toujours majestueuse, bien mise en valeur par un enregistrement aussi parfait que les deux précédents, qui obtinrent chacun un grand prix du disque (1 d. 30 cm., Ducretet 300-C-057).

Le parti adopté par le disque du Club Résonances *Dans les cathédrales russes* est un peu différent. Ce n'est plus un temps ou un office liturgique qui est offert à l'auditeur, mais une succession de pièces diverses (hymnes, prières, une étonnante proclamation d'un passage de l'*Epître aux Romains*), qui ont été harmonisées ou créées par des musiciens de la seconde moitié du XIXe siècle. Ce disque est donc plus varié que les précédents, plus attrayant. Cependant il renonce à présenter la liturgie dans sa continuité. Il a le mérite en outre de permettre d'entendre le Chœur Saint-Jean Damascène, fondé récemment à Essen sous l'impulsion d'un évêque de l'Eglise orthodoxe russe (1 d. 25 cm., Résonances, 6, Rue de l'Oratoire, Paris-1er).

Morceaux choisis également dans les deux disques du *Quatuor Kedroff* (1 d. 25 cm., SM 33-28 et 1 d. 17 cm., SM 45-19).

Glanés à travers les divers rites orientaux, les *Hymnes à la Vierge,* sorte d'hommage œcuménique à Marie, qu'interprète la Chorale Trajan Popesco (1 d. 25 cm., Harmonia Mundi HMO 25.102).

Chants de la liturgie slavonne, par le Chœur des Moines de l'Union à Chevetogne : choix représentatif de ce que chante un chœur monastique russe (1 d. 25 cm., Harmonia Mundi HMA 25.127).

Du même éditeur, signalons, sans en connaître le contenu faute d'avoir pu l'écouter, un *Office des Moines d'Orient* (HMO 25.128).

Athos, montagne de la transfiguration a été conçu pour donner à ceux qui n'ont jamais pu aller au Mont-Athos une impression de ce qu'on peut y entendre dans les monastères. A défaut d'un enregistrement sur place, qui se heurtait à toutes sortes de difficultés (dont l'absence de courant électrique), le réalisateur ne pouvait mieux

choisir que la communauté de moines de Chevetogne en Belgique, qui, ayant adopté son rite, s'est assimilé le patrimoine de l'Eglise d'Orient. C'est d'abord l'appel à la prière chorale, qui s'effectue par le moyen qui nous est familier d'une sonnerie de cloche, mais aussi à l'aide de la *simandre,* planche de bois frappée d'un maillet à un rythme croissant. Suivent quelques exemples de chants de l'office sur des mélodies en usage au Mont-Athos, dont une traduction en slavon d'une très antique prière à la Vierge Marie, connue aussi en Occident sous le titre *Sub tuum præsidium.* Excellent petit disque, qui n'éveillera pas seulement la curiosité, mais permettra malgré sa brièveté de goûter le caractère pacifiant de cette prière (1 d. 17 cm. 33 t., Lumen AMS 12.014).

Plus importants, deux enregistrements, venus également de Chevetogne, nous initient de façon plus complète au rite monastique slave : le premier comporte l'essentiel de la *Veillée pascale dans un monastère russe.* Les éléments qui la composent sont identiques dans leur fond à ceux que nous avons rencontrés dans *Pâques russe.* Les mélodies toutefois sont beaucoup plus anciennes, antérieures à l'intervention des musiciens des XVIII[e] et XIX[e] siècles ; elles sont donc plus dépouillées. En outre ces moines bénédictins célèbrent cette liturgie au moment même où elle est enregistrée, ce qui lui donne un aspect de document que possèdent à un moindre degré les interprétations des chœurs de Féodor Potorjinsky (1 d. 25 cm., Lumen AMS 5002).

Le second est consacré à des extraits (dans la réalité la cérémonie dure près de trois heures) de la *Vigile de la Dormition de N.-D. dans un monastère russe.* Une vigile, dans le rite byzantin, est faite de la réunion des Vêpres et des Matines ; c'est dire que cet enregistrement recoupe celui de *Vêpres et Matines,* évoqué plus haut, mais appelle les mêmes remarques que pour le disque précédent (1 d. 25 cm., Lumen AMS 5003). Voilà donc deux disques, qui sont en même temps un témoignage d'œcuménisme et une initiation très abordable au rite monastique slavon.

Nous avions déjà signalé les deux disques consacrés aux *Chants liturgiques de l'Eglise arménienne apostolique* (Contrepoint MC 20 114 et 20 150), qui, se complétant, offraient les chants de la messe et quelques cantiques de l'Eglise arménienne de Paris. Trois disques 45 tours en sont extraits : le vol. I groupant quatre *Cantiques de Noël* et de l'Epiphanie, un pour soprano solo (Iris Bulbulian), à la mélodie douce et presque plaintive pour célébrer « le grand mystère étrange qui nous apparaît », les autres pour les chœurs que dirige Ara Bartévian (Vogue-Contrepoint EXTP. 1063). Des extraits de la messe, dont le Pater, composent le vol. II (EXTP. 1064), le vol. III repre-

nant les chants d'introduction à la messe pontificale, précédés d'un solo d'orgue *Mystère profond*, interprété par Marie-Louise Girod (EXTP. 1065).

Musique sacrée est un recueil de chants dont plusieurs sont en usage dans les colonies italo-albanaises, par la Schola Melurgica de l'Abbaye de Grottaferrata, près de Rome (1 d. 30 cm., Cetra LPC 50 133).

En Russie, les compositeurs se sont intéressés à la musique liturgique, on l'a vu, et ont créé des mélodies ou au moins des harmonisations pour des airs traditionnels. Mais cet effort n'est pas limité à une période déterminée ; même de notre temps cette habitude s'est maintenue et l'on ne doit pas s'étonner de trouver dans le catalogue des œuvres de RACHMANINOV des *Vêpres et Matines* qu'il composa peu avant la révolution de 1917. Comme ses prédécesseurs, il lui a fallu tantôt utiliser des airs liturgiques pour lesquels il proposait une parure harmonique qui n'a rien de très moderne, mais paraît plutôt soucieuse de rester fidèle à la tradition, tantôt écrire lui-même des mélodies qui devaient s'accorder aux autres parties. Ceci explique le caractère inattendu de l'œuvre lorsqu'on pense à l'auteur du trop célèbre concerto ou des préludes pour piano, mais aussi combien elle surprend peu une oreille déjà familiarisée avec les airs liturgiques russes. De l'œuvre se dégage une remarquable impression de plénitude et de variété. A nouveau nous retrouvons le chœur de Saint-Jean Damascène d'Essen, qui nous donne là une magnifique démonstration de ses qualités. Pour l'instant le disque n'est disponible qu'en Allemagne (et nous sommes reconnaissants à l'éditeur Schwann de Düsseldorf de nous l'avoir transmis pour le présenter ici : 1 d. 30 cm., AMS 33), mais il figurera bientôt chez Lumen qui, conjointement à l'éditeur allemand, assume la très précieuse collection des Archives de la Musique sacrée.

Liturgiquement, la *Messe Slave* qu'écrivit vers la fin de sa vie (1927) Leos JANACEK, est un curieux compromis. Le compositeur suit le déroulement de la messe romaine avec les cinq grands chants habituels, quitte à y intercaler des épisodes orchestraux ; et cependant il a substitué au latin la langue glagolithique qui semble avoir été diffusée par saint Cyrille et saint Méthode pour l'adoption du rite grec par les peuples slaves. Tout simplement Janacek considérait cette langue comme plus apte à exprimer ses aspirations de croyant. De cette liberté, il donne d'ailleurs d'autres preuves au cours de l'œuvre. Elle s'ouvre en effet par une page d'orchestre de caractère nettement populaire qui prélude à un Kyrie mystérieux. Le Gloria assez rapide fait alterner le soprano et les chœurs qui interviennent avec une rudesse assez étonnante. Le Credo est coupé en son milieu par trois épisodes instrumentaux rappelant des moments de la vie du Christ,

dont sa passion (un solo d'orgue) ; l'ensemble est marqué d'une véhémence fougueuse. Le Sanctus paraît faire plus large place aux éléments folkloriques malgré une présence des chœurs toujours un peu déconcertante. L'Agnus Dei est beaucoup plus apaisé. Un Final conclut l'œuvre : il est composé d'une sorte d'improvisation tumultueuse à l'orgue et d'une fanfare éclatante et allègre. Cette musique surprenante, d'une rare vigueur, est interprétée par des solistes, le chœur mixte de Moravie et l'orchestre de la radio de Brno que dirige Brestislav Bakala, dans une grande fidélité aux intentions de l'auteur (1 d. 30 cm., Supraphon B 30 R 0045).

***

Il ne nous semble pas trop déborder le cadre de cette chronique, dont le but est d'élargir notre connaissance des richesses de l'Eglise du Christ, en recommandant un disque parlé. Sous le titre *L'Eglise, une, sainte, catholique, apostolique, à l'heure du concile,* nous entendons le texte intégral de la conférence que le P. Congar donnait en mai dernier en conclusion des journées d'études organisées par les *Informations catholiques internationales.*

Pour comprendre le vrai visage de l'Eglise, qui s'exprime par les notes traditionnelles du Credo : une, sainte, catholique, apostolique, le P. Congar souligne fortement les deux conditions à respecter. Notre vision de l'Eglise doit se situer dans la foi, qui n'est pas regard d'aveugle, mais d'adulte lucide pour qui la découverte des faiblesses d'un père ou d'une mère ne diminue pas l'attachement familial. Ne jamais oublier non plus que l'Eglise appartient au passé et à l'avenir : qu'elle vit d'un donné, déjà acquis, qui n'est plus à faire, et qu'elle tend vers un appel, une réalisation, quand le Christ sera tout en tous.

Il ne saurait être question de résumer cet exposé, extrêmement riche, qui, pour effleurer parfois les questions, les situe toujours dans leur vraie perspective. Mais que lui apporte le disque ?

« Cette leçon sur l'Eglise, ample et chaleureuse à la fois, attentive au passé et toute ouverte sur l'avenir » (J.-P. Dubois-Dumée, dans la présentation) a été enregistrée sur le vif. On sent les auditeurs attentifs par des réactions discrètes et on participe à leur effort, comme on sent le conférencier soucieux d'être compris, précisant bien les points de son exposé, n'hésitant pas devant une redite qui s'accompagne d'une nouvelle expression et l'on s'attache à cette parole aussi claire et timbrée que la pensée est lumineuse.

Ce disque a d'ailleurs déjà rencontré un vif succès dans les cercles d'études et stimulera plus d'un auditeur dans sa méditation personnelle. Il faut remercier les éditeurs d'avoir mis à la portée de tous ce document, en le cédant à un prix spécialement bas qui n'atteint pas 10 NF. (Jéricho, Centre du disque chrétien, 31, bd Latour-Maubourg, Paris-7me ; Actualités et Documents n° 1).

Traitant de la catholicité de l'Eglise, le P. Congar soulignait avec une force particulière l'urgente nécessité dans le mouvement missionnaire « de désoccidentaliser l'Eglise, de l'affranchir de certaines tutelles, de certaines connexions avec les modes de penser, d'être, de s'exprimer typiquement occidentaux ».

Préoccupation à laquelle trois petits disques sont liés. Dans le domaine du chant religieux, des essais ont été tentés dans les pays de mission pour que la foi puisse s'exprimer à travers l'art propre de chaque peuple. C'est le mérite des Archives sonores de la Musique sacrée, dans leur section : « La Musique en pays de mission », de nous rendre accessibles quelques-unes de ces tentatives, si nécessaires à un enracinement réel de la foi dans ces pays neufs. Ces exemples nous viennent d'Afrique occidentale et de l'Inde.

Au Dahomey, le Hanyé jadis utilisé dans des cérémonies publiques, officielles, lors d'évènements comme une succession royale, a été transposé dans des processions à travers les quartiers populaires et a éveillé tout de suite une résonance profonde dans l'âme des indigènes. Le texte imprimé sur la pochette fournit tous les renseignements souhaitables sur ces *Chants sacrés du Dahomey,* leur origine et le prodigieux développement que leur a apporté leur utilisation chrétienne. Nous devons ces quelques extraits à une Association qui s'est constituée dans la paroisse Saint-Michel de Cotonou sous le vocable d'Hanyé (Lumen AMS 12 017).

Le second témoignage vient d'un petit village de Haute-Volta, chants enregistrés sur le vif lors d'un salut au Saint-Sacrement. L'abbé Georges Yaogho qui a enregistré ces *Chants sacrés mossis* (Lumen AMS 12018) les présente comme sortis d'un besoin de l'Afrique chrétienne devenue adulte de proclamer sa foi en un langage musical puisé aux sources les plus authentiques de sa culture traditionnelle. Il nous parle aussi des interprètes, ces jeunes filles qui prient « dans la simplicité, sur les rythmes obsédants du *dèndré* et du *lunga,* dont la voix mystérieuse sait dire les choses les plus sublimes autant et plus qu'une parole humaine ».

Les *Chants sacrés de l'Inde* nous font entendre un chœur d'étudiants à l'Ecole de musique Hindoustani. Sous la direction du P. Edmond, o. f. m., ils s'essaient à trouver pour les chants liturgiques la formule authentique d'un chant indien, sortant de l'âme du peuple de ce pays. C'est une adaptation des modes indiens, dont la convenance pour traduire tel ou tel sentiment est indiquée : certains s'apparentent même aux modes grégoriens (Lumen AMS 12019).

L'intérêt musical de tels essais, comme leur valeur missionnaire, recommandent ces petits disques à l'attention la plus large. Cette écoute ne peut qu'être un facteur d'unité.

Henri LAXAGUE, François SANSON

Deuxième pèlerinage œcuménique au pays de la Bible 12-27 avril 1962

Renouvelant la très belle expérience de Pâques 1961, *Lumière et Vie* et *L'illustré protestant* organisent ensemble un deuxième pèlerinage œcuménique en Terre Sainte. Il aura lieu durant les prochaines vacances de Pâques : 12-27 avril 1962.

Des renseignements précis sur l'itinéraire et sur les conditions de participation pourront être fournis très prochainement. Mais d'ores et déjà — le nombre des places étant strictement limité — nos lecteurs et leurs amis peuvent envoyer leur adhésion de principe à *Lumière et Vie*.

Ce pèlerinage réunissant des chrétiens catholiques et protestants sera, comme l'an dernier, dirigé conjointement par deux prêtres et deux pasteurs.

L'Esprit souffle où il veut et il n'est pas nécessaire de faire le voyage de Jérusalem pour être au bénéfice de son action. L'on peut lire partout l'Ecriture Sainte.

Cependant la Bible n'est pas tombée du ciel. Elle est née au sein d'un peuple qui appartient à l'histoire de notre planète. La Parole de Dieu, contemporaine de tous les temps, s'est faite chair en un point précis de l'espace et du temps. Pour mieux comprendre la Révélation de Dieu, il n'est pas vain de mettre ses pas dans les pas de Jésus et dans ceux des prophètes et des apôtres. Il n'est pas vain d'aller relire l'évangile sur les bords du lac de Tibériade et d'écouter, sur l'esplanade du temple de Jérusalem les lamentations de Jérémie. Une connaissance plus exacte du pays et de l'histoire bibliques peut aider à mieux saisir le message des Saintes Ecritures et à en vivre plus profondément.

Les chrétiens séparés reconnaissent tous dans l'Ecriture la Parole de leur Dieu. Pourquoi n'iraient-ils pas ensemble faire un pèlerinage aux sources ?

Dans les pays bibliques d'ailleurs la division des disciples du Christ s'étale honteusement, sous le regard de l'Islam et d'Israël. Symbole tragique, le Saint-Sépulcre, c'est-à-dire le lieu même où le

Fils de Dieu offrit sa vie pour que tous soient un, est partagé et ce partage menace son existence même ! Tout royaume divisé contre lui-même...

Cependant l'aube commence à poindre. Les chrétiens, reconnaissant que leurs divisions sont contraires à l'évangile, aspirent à l'unité. Pourquoi des protestants et des catholiques ne se rendraient-ils pas ensemble en Palestine pour témoigner de ce que, au-delà de leurs divisions actuelles et dans le respect de l'enseignement de leur Eglise, ils peuvent déjà faire ensemble : lire l'Ecriture sur place, la méditer, s'aider mutuellement à la comprendre plus en profondeur, demander à Dieu dans la prière le don de l'Unité ?

Tel sera le sens de notre route œcuménique vers les pays bibliques toute animée par la volonté de mieux connaître la Bible et le souci de prier pour que tous les disciples du Christ soient un. Pourquoi ne viendriez-vous pas avec nous ?

1962

LUMIÈRE ET VIE souhaite une bonne année 1962 à tous ses lecteurs et amis et les remercie de leur fidélité.

Ils pourront lire prochainement des cahiers consacrés à : *Marie et le salut du monde ; Le Christ-Roi ; Jour de fête, jour d'ennui ; L'amour et le temps ; Liberté du chrétien.*

Pour 1962, et malgré les importantes hausses subies, le montant de l'abonnement reste fixé à 15 NF (18 NF pour l'étranger). Mais, à partir du présent cahier, le prix du numéro est porté à 4 NF (4,50 NF pour l'étranger).

Un réabonnement rapide est pour nous un signe de votre amitié et une aide sérieuse. Il existe des abonnements de soutien (20 NF) qui nous sont précieux.

La table des matières du tome X (1961) parviendra à nos abonnés avec le prochain numéro.

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 1er trimestre 1962